N° 44. MAI 1923.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La beauté de Dieu sur la face du Christ

Non seulement les esprits bornés dont on parlait naguère (1), mais les plus grands génies eux-mêmes avaient besoin de l'Incarnation de Dieu.

Si Jésus a rendu Dieu accessible aux premiers, en le leur montrant revêtu d'un corps, il a donné satisfaction à tous en mettant à notre portée les perfections divines. Car celles-ci dépassent infiniment toute intelligence humaine, si pénétrante soit-elle, et fût-elle secondée par les lumières de l'Esprit-Saint. Le théologien le plus éminent, le mystique le plus sublime seront bien heureux de se tourner vers Jésus pour contempler en lui la beauté de Dieu. C'est sur ce dernier point que nous allons insister maintenant. Et nous ferons appel à deux personnages aussi représentatifs que possible de la théologie et de la mystique, saint Augustin et sainte Thérèse.

Saint Augustin n'avait pas la simplicité de croire que

(1) Cf. *Vie Spirit.*, février 1923.

Dieu a une figure humaine. Et pourtant, ne le voyons-nous pas, jusqu'à trente ans et plus, imaginer que Dieu est une substance corporelle subtile et inaltérable, comme un éther d'essence supérieure, qui remplit toutes les parties du monde et les déborde en se répandant à travers les espaces infinis. « La raison qui m'en faisait juger ainsi, dit-il, était que tout ce que je me serais représenté sans lieu, n'eût plus été rien pour moi, absolument rien... Je tenais pour un pur néant tout ce qui ne s'étendait pas dans quelque espace... Car mon esprit se formait des images proportionnées aux seuls objets de mes yeux (1). »

En vérité, si ce futur docteur de l'Église en était là lui-même à trente ans, le nombre de ceux qui ont besoin de l'Incarnation pour sentir la réalité divine est encore plus grand que nous ne le pensions.

Mais l'étude de la philosophie, dans certains livres platoniciens, suffit à délivrer de cette erreur l'intelligence d'Augustin. « J'admirais, écrit-il, de commencer à vous aimer, mon Dieu, et non plus un fantôme au lieu de vous...

« J'étais aussi très assuré que depuis la création du monde vos grandeurs invisibles, votre puissance éternelle et votre divinité ont été rendues intelligibles par les êtres que vous avez produits. Et recherchant ce qui fait discerner la beauté des corps, tant célestes que terrestres, et quelle est la règle qui est présente à mon esprit lorsque je juge selon la vérité des choses qui sont sujettes au changement, et que je dis : cela doit être ainsi, et ceci doit être d'une autre sorte, je trouvai qu'au-dessus de mon esprit qui est changeant, il y avait une vérité immuable qui est l'éternité même. Ainsi, allant par degrés, j'étais monté de la connaissance des corps à celle de l'âme qui exerce ses

(1) *Confes.*, l. VII, c. 1.

onctions par le moyen des organes corporels. De là je passai jusqu'à la puissance intime à laquelle les sens rapportent les objets extérieurs ; ce qui est l'extrême limite de la connaissance des bêtes. Puis je m'élevai jusqu'à cette partie supérieure de l'âme humaine qui par le raisonnement juge de tout ce que les sens lui transmettent. Cette partie, la plus excellente de mon âme, se considérant elle-même et trouvant qu'elle n'était pas immuable, fit un effort pour s'élever jusqu'à sa plus haute manière de concevoir et de connaître. Laissant celle qui lui était ordinaire, elle ferma les yeux à cette multitude d'images qui la troublaient auparavant, afin de découvrir quelle est la lumière qui lui fait connaître le bien immuable; car lorsqu'elle déclare avec assurance que celui-ci doit être préféré au bien changeant, elle prouve évidemment qu'elle a une certaine connaissance du bien immuable. Et elle parvint ainsi jusqu'à l'Être même, qu'elle entrevit d'un regard tremblant. C'est de cette façon, mon Dieu, que je perçus par l'intelligence vos invisibles beautés dans les choses visibles que vous avez créées. Mais je ne pus y fixer la pointe de mon esprit: l'éclat de votre splendeur m'éblouit les yeux, et ainsi ramenée à mes faiblesses accoutumées, il ne me resta de ce que j'avais aperçu qu'un souvenir agréable, et un très grand désir de goûter ces viandes divines dont j'avais senti l'odeur, mais sans pouvoir m'en rassasier.

« Je cherchais le moyen d'acquérir des forces qui me rendissent capable de jouir de vous, mais je n'en pouvais trouver jusqu'à ce que je connusse le médiateur d'entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui étant un Dieu élevé au-dessus de toutes choses, et méritant des bénédictions infinies dans tous les siècles, m'appelle et me dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Et parce que je n'avais pas la force de manger d'une viande aussi solide,

il s'est revêtu de notre nature : le Verbe s'est fait chair, afin que votre Sagesse éternelle par laquelle vous avez créé tout le monde pût, en s'accommodant à notre faiblesse, devenir un lait divin pour nous nourrir dans notre enfance. Mais n'étant pas humble, je ne pouvais connaître l'humble Jésus-Christ, mon Maître, et j'ignorais les profonds mystères que son infirmité nous enseigne (1). »

Saint Augustin veut dire en définitive qu'il faut d'abord se réformer moralement pour aspirer à la contemplation, et que c'est dans les abaissements du Verbe incarné que l'on trouve le grand remède à l'orgueil source de tout péché (2). Mais, chemin faisant, il nous a ouvert d'autres horizons, il a mis en valeur une autre idée qui nous intéresse davantage présentement, savoir que le Verbe, en s'incarnant, a mis à la portée de notre intelligence les perfections divines que nous étions incapables de contempler dans la nature infinie.

Aussi bien, après que le spectacle de l'humilité du Verbe aura guéri notre orgueil et délivré notre âme de ses misères morales, Jésus continuera de nous rendre ce second bienfait. C'est par ce moyen que sainte Thérèse fut élevée à la plus haute contemplation mystique, et elle proteste de toutes ses forces contre certaines personnes spirituelles qui prétendent qu'arrivée à ces sommets l'âme doit considérer l'humanité de Jésus-Christ comme un empêchement et un obstacle à la parfaite contemplation.

Ecoutez-la (3). Au lieu des magnifiques développements

(1) *Confes.*, l. VII, c. 17 et 18.

(2) *Ibid.*, début du ch. 17 et fin du ch. 18. Cf. Portalié, *Dict. de Théol. cath.*, art. *Augustin*, 2372-2373.

(3) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. xxii.

de saint Augustin, c'est la conversation vivante avec ses redites pleines de charmes et son accent chaleureux. « La contemplation étant une œuvre purement spirituelle, tout ce qui tombe sous les sens peut, disent ces auteurs, devenir un obstacle et un empêchement; d'après eux ce que l'on doit tâcher de faire, c'est de se considérer comme dans une enceinte, de toutes parts environné de Dieu et entièrement abîmé en lui. Cela me semble bon quelquefois ; mais s'éloigner entièrement de Jésus-Christ, compter son corps divin parmi nos misères, le mettre au rang des créatures, c'est ce que je ne puis souffrir.

« Plaise à sa Majesté que je sache me faire entendre ! Je ne voudrais pas donner un démenti à des hommes qui sont doctes, gens spirituels et sachant ce qu'ils disent; Dieu, d'ailleurs, attire les âmes par bien des voies et par des moyens bien divers. Ce que je veux dire maintenant, sans me mêler du reste, c'est comme il a conduit la mienne, et le péril où je me vis en voulant me conformer à ce que je lisais. Je crois bien que celui qui sera arrivé à l'union, mais sans passer plus avant, je veux dire aux ravissements, aux visions et aux autres grâces que Dieu fait aux âmes, regardera ce qui est dit dans ces livres comme le meilleur, ainsi que je le faisais moi-même. Mais si j'en étais resté là, jamais, je crois, je ne serais arrivé où je suis maintenant; à mon avis c'était une illusion. Peut-être est-ce moi qui me trompe, mais je dirai ce qui m'arriva.

« Comme je n'avais pas de maître, je lisais ces livres où je pensais pouvoir puiser peu à peu quelque connaissance; mais j'ai compris depuis que si le Seigneur ne m'eût instruite, je n'eusse pu apprendre que fort peu de choses par mes lectures ; car ce que j'entendais n'était rien jusqu'à ce qu'il plût à sa Majesté de me le faire apprendre par expérience. Je ne savais pas même ce que je faisais en tenant dans l'oraison la conduite que j'y tenais. Dès que je com-

mençais d'avoir un peu d'oraison surnaturelle, j'entends de quiétude, je tâchais d'écarter de ma pensée tout objet corporel. Toutefois, élever mon âme plus haut, je ne l'osais : étant toujours si imparfaite, j'y voyais de la témérité. Il me semblait néanmoins sentir la présence de Dieu, ce qui était vrai, et je tâchais de me tenir recueillie en lui. C'est là une oraison agréable et où l'on trouve de grandes délices, pour peu que Dieu se fasse goûter à l'âme. Comme ce profit et ce plaisir se sentent, personne ne m'eût fait retourner à la sainte humanité du Sauveur, dans laquelle je croyais vraiment trouver un obstacle.

« O Seigneur de mon âme et mon bien, Jésus crucifié! Je ne me souviens jamais sans douleur de cette opinion que j'ai eue. Je la considère comme une grande trahison, bien qu'elle vînt de mon ignorance : j'avais été toute ma vie si dévote à Notre-Seigneur! Ceci, en effet, n'arriva que vers la fin, je veux dire avant l'époque où Dieu m'accorda des ravissements et des visions. Le temps où je fus dans cette opinion dura très peu, et ainsi je revenais toujours à ma coutume de chercher ma joie dans ce bon Maître, surtout lorsque je communiais. J'eusse voulu avoir toujours devant les yeux son portrait et son image, ne pouvant les avoir aussi profondément gravés en mon âme que je l'eusse souhaité. Ai-je bien pu, Seigneur, avoir en l'esprit, même une heure seulement, cette pensée que vous me dussiez être un obstacle dans la voie d'un plus grand bien? Et d'où me sont venus à moi tous les biens, si ce n'est de vous? Je ne peux point penser qu'en ceci j'aie commis de faute, car j'en éprouve une trop vive douleur, et certainement ce n'était que de l'ignorance. Aussi, vous avez voulu y apporter remède; dans votre bonté, vous m'avez envoyé des personnes pour me tirer de cette erreur. Vous avez fait davantage, vous avez daigné vous montrer à moi très souvent, comme je le dirai dans la suite : c'était

pour me faire comprendre plus clairement combien grande était cette erreur; pour que je le fisse comprendre à un grand nombre d'autres à qui je l'ai dit; enfin, pour me le faire écrire maintenant en cet endroit. Quant à moi, je suis convaincue que si beaucoup d'âmes arrivées à l'oraison d'union n'avancent pas davantage, et ne parviennent pas à une très grande liberté d'esprit, ce qui les arrête, c'est cette fausse idée...

« Pour moi, surtout depuis mon erreur, je l'ai reconnu et je le vois clairement, nous ne pouvons plaire à Dieu que par Jésus-Christ; et sa volonté est de ne nous accorder de grandes grâces que par les mains de cette humanité très sainte, en qui, comme il dit, il met ses complaisances. C'est cent et cent fois que je l'ai vu par expérience, et je l'ai entendu de la bouche même de Notre-Seigneur. C'est par cette porte, comme je l'ai vu clairement, que nous devons entrer, si nous voulons que la souveraine Majesté nous découvre de grands secrets. Ainsi, mon père, ne cherchez point d'autre route, fussiez-vous au sommet de la contemplation... Jetons les yeux sur le glorieux saint Paul, dont les lèvres ne pouvaient se lasser de répéter : Jésus, tant il le possédait au plus intime de son cœur. J'ai considéré avec soin, depuis que j'ai compris cette vérité, la conduite de quelques saints, grands contemplatifs, et ils n'allaient pas par un autre chemin. Saint François nous en donne la preuve par les stigmates; saint Antoine de Padoue par son amour pour l'enfant Jésus; saint Bernard trouvait ses délices dans la sainte Humanité; sainte Catherine de Sienne et beaucoup d'autres que vous connaîtrez mieux que moi, en faisaient autant. »

Et sainte Thérèse donne finalement la grande raison qui légitime cette méthode et condamne la doctrine opposée : « Faibles humains que nous sommes, il est d'une immense utilité pour nous, toute la vie, de nous représenter Jésus-

Christ comme homme... Nous ne sommes pas des anges, nous avons un corps ; vouloir sur cette terre, surtout quand on y est aussi enfoncé que je l'étais, se faire des anges, c'est une folie. Il faut pour l'ordinaire un appui à la pensée. Quelquefois, il est vrai, l'âme sortira de soi ; souvent même elle sera si remplie de Dieu, qu'elle n'aura besoin d'aucun objet créé pour se recueillir... »

Mais il suffit de comprendre ces exceptions pour voir qu'elles confirment la règle. Il s'agit de l'âme qui est ravie par miracle, hors de sa manière normale de penser, ou de celle qui se trouve finalement « occupée tout entière à aimer Celui que l'entendement travaillait à connaître : elle aime ce qu'il ne comprenait pas ». Toute à l'union mystique elle cesse de penser, pour ainsi dire. Mais avant d'en arriver là il a fallu faire acte d'intelligence, trouver Dieu et le fixer du regard. Or nulle part mieux qu'en Jésus-Christ on ne pourra le découvrir et le contempler.

Laissés à nos forces naturelles, comment atteignons-nous Dieu? En nous rendant compte que ce que nous voyons ne peut exister sans une Cause première. Nous découvrons donc son existence éternelle à travers l'inanité de ce qui passe. Mais pour connaître sa nature c'est aussi dans ce qui passe que nous devons en chercher un reflet ! Dès lors autant nous sommes certains qu'il existe, autant sera pauvre notre connaissance de ce qu'il est.

Pour qu'elle fût le moins pauvre possible, il faudrait que Dieu se manifestât, autant que cela se peut, dans un être qui fût parfaitement adapté à notre intelligence. Et n'est-ce pas ce qui est arrivé dans l'Incarnation?

Le secours de l'imagination est toujours nécessaire à notre esprit, même quand il s'agit de penser aux êtres les plus incorporels. Impossible de trouver une idée, sans une représentation sensible dont on l'extrait en quelque sorte, impossible de la contempler une fois acquise, sans repren-

dre cette image qui lui sert d'appui. C'est parce que notre âme elle-même est unie à un corps : le mode de notre connaissance est nécessairement conditionné par notre manière d'être (1).

Or quelle image de Dieu, je le demande, est comparable à ce Christ, « le plus beau des enfants des hommes », dont les saints évangiles nous racontent l'histoire en détail?

Le plus beau, il l'est par son âme plus que par son corps. Mais précisément c'est en contemplant sa beauté spirituelle que notre intelligence se rapprochera le plus de Dieu. Nous disions tout à l'heure que la représentation sensible est nécessaire à l'élaboration de l'idée. Encore faut-il que celle-ci s'en dégage parfaitement, surtout lorsqu'il s'agit de concevoir un être aussi immatériel que Dieu. Or l'âme humaine est, parmi les créatures que nous atteignons, celle qui porte le mieux le reflet du Créateur. Dieu l'a faite à sa ressemblance. Hélas! dans la plupart, disons même dans toutes, jusque chez les plus grands saints, les traits divins sont défigurés par quelque tache. Mais voici Jésus dont la beauté rayonne au-dessus de toute l'humanité. En vérité, « la gloire de Dieu brille sur sa face (2) ». Dans toute la mesure où une nature finie peut révéler la perfection divine, Jésus, miroir de justice, la reflète à nos yeux.

Il faut bien reconnaître qu'il y a loin encore de l'âme de Jésus lui-même à l'Être incréé. Mais celui-ci nous dépasse tellement ! Nous l'oublions d'ordinaire. C'est pourquoi nous sommes scandalisés parfois de voir combien la bonté de Dieu est différente de la nôtre. De pauvres hommes vont jusqu'à la nier. Ils blasphèment ce qu'ils ignorent. Les théologiens et les mystiques savent du moins que nous ne pouvons connaître positivement les perfections divines. Qu'est-ce que cette miséricorde qui ne fait

(1) I*, qu. 84, art. 7, corp. et ad 3.
(2) *II Cor.* IV, 6.

qu'un avec la justice, et cette sagesse souveraine qui ne se distingue pas d'un bon plaisir sans limite? Tous les attributs divins se rejoignent et se mêlent dans le mystère d'une incompréhensible unité. Par bonheur voici que cette sainte et pure blancheur traverse le prisme d'une humanité parfaite. « Dieu qui a dit : Que la lumière brille dans les ténèbres, est aussi celui qui fait luire la lumière dans nos cœurs, pour qui brille la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ (1). » Alors les perfections divines nous apparaissent, chacune distinctement. Sagesse et liberté d'action, justice et miséricorde resplendissent à nos yeux. Maintenant, ô mon Dieu, nous pouvons contempler à loisir et sans éblouissements ces nouveaux rayons de votre splendeur éternelle. L'Église a bien raison de chanter à Noël : *nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit* (2)!

Et si vos perfections éclatantes ont dû se voiler, se diminuer, pour se rendre accessibles à notre esprit, n'y a-t-il pas comme un redressement dans ce fait qu'une personne divine les prend à son compte et leur donne une tonalité supérieure? Si l'on me permet une comparaison, je dirai que la personnalité est semblable au style qui change suivant les hommes, même quand ils expriment tous une même idée. Quelle vigueur et quelle magnificence un beau style peut donner à une pensée ordinaire! La personnalité divine donne une splendeur de cette sorte aux qualités humaines du Christ, elle les divinise. Voyez dans quelle sérénité parfaite vit Notre-Seigneur. Rien n'altère son égalité d'âme : ni la vulgarité de son milieu et de ses compagnons de vie, ni l'indifférence, l'ingratitude, la suspicion et la haine, ni les mensonges, les faux témoignages et les

(1) Ibid.
(2) Préface de la Nativité.

pires traitements qui le conduisent à la mort. Malgré toutes ces traverses, sa conduite reste d'une dignité incomparable. Qui pourrait mieux nous représenter Celui qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et tomber la pluie pour les pécheurs comme pour les justes? De la plénitude de l'Etre divin où tout s'identifie mystérieusement, les perfections distinctes, mais si harmonisées, de Jésus nous offrent la plus belle image qu'il soit donné aux hommes de contempler.

Que les théologiens, au terme d'un raisonnement, que les mystiques, grâce à une lumière du Saint-Esprit, arrivent à saisir comme en un clin d'œil la transcendance de l'Être infini, c'est bien, et c'est l'idéal. Jésus comme homme est seulement un moyen, la voie qui mène à Dieu. Mais il y mène mieux que tout autre. Puisque c'est par des négations qui se superposent que l'on parvient par degrés successifs à une meilleure intuition de Dieu, — Dieu est plus beau que ceci, supérieur même à cela, — l'être créé le plus parfait sera le dernier échelon que nous quitterons. Et ce sera le premier auquel nous devrons revenir pour reposer notre regard incapable de s'arrêter sur Dieu. Quant à l'âme mystique dont c'est le privilège de rester longuement unie à Dieu au milieu des ténèbres, l'acte d'aimer qui l'occupe tout entière, demeure, sans qu'elle s'en doute, gros de la pensée de Jésus, par qui elle a mieux connu l'Être divin.

« Que l'ascète, dit Louis de Blois, porte donc profondément imprimé dans les facultés de son âme et dans les sens de son corps le souvenir de l'humanité crucifiée du Christ, et qu'il s'y plonge tout entier. Cette humanité finira par l'élever merveilleusement jusqu'à l'image qui dépasse toute essence et toute forme, jusqu'au Verbe éternel, Sagesse du Père, jusqu'à l'insondable divinité du Christ. Car l'humanité du très doux Jésus est la voie, la porte

même par où nous arrivons à sa divinité. C'est en vain que l'ascète aspirerait à la contemplation mystique, à la vraie contemplation, s'il ne consentait à s'exercer à celle de la Passion du Seigneur, et à la véritable humilité. Sans ce fondement, autant il prétendrait s'élever par la contemplation, autant sa chute serait profonde. Lors même que surabondamment rempli des lumières de la grâce l'ascète aurait été ravi au-dessus de lui-même, et entraîné dans les profondeurs de Dieu jusqu'à se perdre heureusement en cette lumière de grâce, il devrait, une fois rendu à lui-même, ramener le regard de son cœur vers Jésus crucifié, afin d'adhérer toujours à cet aimable fondement, car rien n'est plus avantageux que de méditer dans le Chrit tantôt son incompréhensible divinité, tantôt sa très noble humanité, de s'élever à la première par la seconde, pour revenir ensuite à celle-ci (1). »

(*A suivre.*)

F.-D. JORET, O. P.

(1) *Institution spirituelle*, ch. VI (trad. des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Paris, 1913.)

L'ASCENSION

ou la vie de l'esprit par la mort des sens

« Cependant je vous le dis en vérité : il vous est bon que je m'en aille » (Jean, XVI, 7).

Sursum corda ! c'est le mot d'ordre, la consigne de l'Église à pareille fête. Sa liturgie du jour en est tout entière inspirée. Sous une forme ou sous une autre, elle ne nous parle que du ciel, du Christ qui y monte et de nos cœurs qui l'y doivent suivre. Dès avant l'aube, elle convoque ses enfants à l'office par cette invitation répétée : « Venez, et ensemble adorons le Christ Seigneur qui monte au ciel. Alleluia. » Et tout de suite après, dans une hymne enthousiaste, où elle chante la puissance et les glorieuses prérogatives de Jésus triomphant, elle s'adresse à lui, pressante :

« D'ici nous t'en supplions dans notre prière,
Pardonne-nous toutes nos fautes,
Et soulève en haut nos cœurs
Vers toi par ta grâce céleste. »

Alors commence au chœur la psalmodie des Matines qu'aimaient à suivre, aux époques plus chrétiennes, nos ancêtres dans la foi. Comme toujours l'Église a pris au Psautier les psaumes le plus en harmonie avec la fête. De chacun d'eux, elle a tiré, pour en faire l'antienne, un verset caractéristique, qui est, si l'on peut dire, l'intention

de circonstance, le « leit-motiv » du psaume tout entier. Il s'impose, en quelque sorte, à lui comme signification générale. C'est le trait de relief qui éclaire toute sa physionomie. Or, sa dominante est toujours la même : le ciel d'où le Seigneur règne sur le monde. Ainsi en est-il des Petites-Heures, et des Vêpres et de tous les textes liturgiques mobiles de la Messe. D'un bout à l'autre de son « Sacrificium laudis », l'Église exulte et tressaille. Les chants ne sont que des cris de joie; son cœur ne veut éprouver que de l'allégresse, parce qu'elle célèbre aujourd'hui l'anniversaire du grand et définitif triomphe du Christ. Et au loin comme auprès, sur les hauteurs et dans les profondeurs, partout, il faut que se répercute l'écho de ses cantiques, et que les Anges et les hommes, les cieux et la terre, et toutes les créatures et toute la nature, chantent avec elle son propre bonheur. On dirait en vérité que c'est elle-même qui triomphe. Tout à l'heure nous verrons comment le triomphe du Seigneur est en effet déjà le sien. Enfin, pour se résumer, elle a exprimé tous ses sentiments intimes dans cette Collecte précise et concise :

> « Nous vous en prions, ô Dieu tout-puissant, faites-nous la grâce, à nous qui croyons qu'en ce jour votre Fils unique notre Rédempteur est monté aux cieux, *d'habiter nous-mêmes en esprit dans les demeures célestes.* Par le même Jésus-Christ... »

Pendant toute l'Octave, à chacun de ses offices du matin, du jour et du soir, elle ne cessera de répéter cette prière. C'est donc bien dans un « Sursum corda » habituel et aussi actuel que possible qu'elle demande à Dieu de nous maintenir. Et l'on sait que « *Cor* », dans le langage de l'Église, ne désigne pas seulement la faculté affective de l'homme, mais comprend l'âme raisonnable avec toutes les facultés intellectuelles, surnaturalisées, bien entendu,

par la foi, l'espérance et la charité. Ce n'est même pas assez dire. Dans sa prière, c'est sur l'homme tout entier qu'elle appelle la grâce de cette attitude. Elle entend que tout soit harmonie chez nous et que la physionomie même de l'homme extérieur reflète les sentiments profonds et convaincus de l'homme intérieur.

I

Tel est donc l'esprit de la liturgie en cette fête de l'Ascension. L'Église, en le dictant à ses fidèles, s'est évidemment souvenue des paroles de l'Apôtre qu'elle n'a cessé de mettre sur nos lèvres durant le temps pascal : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu ; affectionnez-vous aux choses d'en haut et non à celles de la terre ; car vous êtes des morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez, vous aussi, avec lui dans la gloire » (Col. III, 1-4).

On comprend très bien l'à-propos et la justesse de semblables exhortations. L'esprit va tout naturellement où le cœur le mène. Et pour l'âme, qui aime le Christ, le ciel est le lieu béni où sans hésitation s'envolera sa pensée. Elle sait qu'il est là désormais, qu'il y règne dans toute sa gloire, et qu'un jour c'est là qu'elle-même ira le retrouver. Mais alors comment interpréter cette parole des anges de l'Ascension : « Hommes de Galilée, pourquoi vous arrêtez-vous à regarder au ciel? Ce Jésus qui, du milieu de vous, y a été enlevé, en viendra de la même manière que vous l'avez vu monter » (Act. I, 11)? Ne semble-t-elle pas rappeler les Apôtres aux réalités de la vie pratique et détourner leur attention du ciel, où tout à l'heure saint Paul cherchait plus justement à fixer la nôtre? Non. Et peut-

être n'est-il pas difficile d'accorder ce qu'il peut y avoir là d'apparemment contraire?

Souvenons-nous des Apôtres pendant les trois années qu'ils vivent en la compagnie du Seigneur. Ils le suivent dans ses voyages à travers la Palestine. Ils entendent son admirable doctrine. C'est pour eux d'abord qu'il la dispense. Ils sont les plus proches témoins de ses miracles. Eux-mêmes en son nom guérissent les malades et chassent les démons du corps des possédés. Pierre, Jacques et Jean assistent, émerveillés, à la transfiguration. Tous jouissent de sa présence réconfortante, après la résurrection, présence plus intime, plus divinement douce encore qu'avant sa mort. C'étaient ses derniers jours passés près d'eux sur terre. Il tenait à leur prodiguer, avec ses recommandations suprêmes, ses suprêmes témoignages d'amour. Vraiment il se livre tout entier ; mais il ne se livre qu'en se faisant plus que jamais connaître d'eux dans la réalité de son être d'Homme-Dieu. Il amasse là tous les matériaux précieux dont l'Esprit-Saint, au jour de la Pentecôte, fera l'édifice indestructible de leur foi religieuse. Et néanmoins après comme avant la résurrection, c'est à peine si les Apôtres en ont une conscience bien nette. Ils se ressentent toujours du milieu inculte et grossier d'où Jésus les a tirés. Ils ne voient de toutes choses que la surface. Leur intelligence n'est pas assez vive pour entendre le mystère qui leur est proposé. Et c'est un fait que la divinité du Maître n'entrait que très peu dans le champ habituel de leurs pensées. Gardons-nous de rien exagérer, et n'allons pas croire que l'effort du Christ était resté complètement inopérant. S'ils manquent de courage, à l'heure du danger, c'est qu'ils sont hommes, hélas ! comme nous sommes hommes. Mais Jésus s'est fait aimer d'eux. Il se les est attachés par le lien imbrisable du cœur. Le charme de la divine personne a agi sur eux, n'en doutons pas, et pour toujours. Tant de

prodiges opérés par lui sous leurs yeux, tant de paroles sorties de sa bouche, plus suaves que la suavité même, et, de son cœur, tant de trésors d'une bonté si forte à la fois et si tendre, enfin son maintien, son geste, son regard, sa voix même, tout en lui n'était-il pas comme l'ombre du Verbe, une ombre légère avec des reflets de lumière divine? C'est constamment dans cette ombre qu'ont vécu les Apôtres. Comment, après certaines œuvres plus éclatantes, n'auraient-ils pas senti dans le Christ la toute-puissance d'un Dieu (Luc, VIII, 25)? Et pouvaient-ils fermer leur cœur à la révélation que le Père y faisait de son Fils (Matt. XVI, 17)? Certes! ils croyaient qu'il était « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mat. XIV, 33 ; XVI, 16), Dieu comme son Père. N'est-il pas vrai pourtant qu'ils le croyaient d'une foi lente et lourde, et si peu agissante? « Où donc est votre foi? » leur dit sévèrement un jour Notre-Seigneur (Luc. VIII, 25). Elle était tout au fond d'eux-mêmes, mais enveloppée de doute. Elle languissait, engourdie dans cette gaine gênante; et quand, par hasard, elle venait à bout de la percer par endroits et de se montrer, ce n'était que pour laisser paraître de fugitives lueurs d'elle-même. Voilà pourquoi le divin Maître les traite si souvent d'hommes « modicae fidei ». La veille de son Ascension, il leur reprochera encore leur incrédulité et leur dureté de cœur (Marc. XVI, 14). La lumière pourtant ne leur a jamais manqué. S'il a varié l'exemple, la leçon était toujours la même : elle leur répétait qu'il était la Voie, la Vérité, et la Vie. « Nul ne vient au Père, leur a-t-il dit, que par moi. Si vous m'aviez connu, vous auriez aussi connu mon Père... Philippe, comment peux-tu dire : « Montrez-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même : le Père qui demeure en moi fait lui-même ces œuvres. Croyez sur ma parole que je suis dans le Père et

que le Père est en moi : croyez-le du moins à cause de ces œuvres ». — « Tout ce que le Père a est à moi ; tout ce qui est à moi est à lui ; car mon Père et moi nous sommes un » (Joan. XIV, 6-12 ; XVI, 15 ; XVII, 10 ; X, 10).

Pendant trois ans, Jésus ne cesse de leur présenter le mystère de sa Filiation divine. En toute circonstance, à tout propos, il y revient. L'écho de cet enseignement retentit rarement bien fort en leur intelligence. Par moments, l'insistance qu'il y met tire d'eux une splendide étincelle de foi. On connaît l'admirable affirmation de saint Pierre (Mat. XVI, 16), et celle de saint Thomas (Joan. XX, 28) ; un jour ils s'écrient tous ensemble : « Maintenant nous voyons que vous savez toute chose... Nous croyons que vous êtes sorti de Dieu » (Joan. XVI, 30). Comme Notre-Seigneur les connaît bien ! « Maintenant, oui, leur répond-il, vous croyez. Pourtant voici que l'heure vient, et déjà elle est venue, où vous serez dispersés de côté et d'autre, et vous me laisserez seul » (ibid. 31, 32). Leur pauvre foi ne brillait ainsi qu'en jets de lumière, rapides comme l'éclair, et tout de suite après, s'enfonçait dans la nuit des sens.

La résurrection par elle-même était un tel prodige, qu'elle aurait dû leur remettre en mémoire tant de paroles significatives du Christ sur sa personnalité divine. Y ont-ils bien songé ? La première apparition, au soir de Pâques, et malgré tout ce qu'ils savent par les saintes femmes ou qu'ils ont eux-mêmes vu, commence par les jeter dans le trouble. Ils croient qu'ils ont affaire à un fantôme. Ils n'ont pas même l'idée du Dieu qui se révèle ainsi à eux. Par égard pour leur faiblesse, Notre-Seigneur juge bon de s'abaisser encore à leur portée. Il leur donne à considérer et à toucher les plaies de ses pieds et de ses mains, leur fait constater qu'il est bien vraiment un homme et non un esprit, et en homme il se met à manger devant eux (Luc. XXIV, 36 ss.). Sans doute cela rentre dans le plan du

Seigneur. Il tient à ce qu'ils reconnaissent tous qu'il est bien, lui homme, ressuscité. Mais si ce qu'affirme saint Ambroise est vrai, — et c'est vrai —, que « dominicæ quippe carnis actus, divinitatis exemplum est, et invisibilia nobis ejus per ea quæ sunt visibilia demonstrantur » (in Luc. IV, 4, P. L. 15, 1626) (1), aucun acte du Sauveur, et pas même les résurrections qu'il avait opérées durant sa vie, ne pouvaient donner de sa divinité un témoignage plus évident que sa propre résurrection (2). Eh bien, non; l'intelligence des Apôtres ne semble pas encore s'ouvrir à cette évidence. Leurs yeux, et, sur le rapport de leurs yeux, leurs pensées se rivent exclusivement à l'homme. « Fixi erant in homine, et Deum cogitare non poterant » (S. Aug. P. L. 38, 1214). Et c'est tout de même de l'Ascension. En Jésus qui monte au ciel et s'en va vers son Père, ce n'est pas encore, et malgré l'extraordinaire miracle auquel ils assistent, le Dieu qu'ils reconnaissent, c'est l'homme seul qu'ils aiment, et qu'ils suivent, en ce moment solennel où il les quitte, d'un long et dernier regard attristé. Au matin de la Résurrection, lorsque Marie-Madeleine, dans un élan de tendresse, veut baiser les pieds du Maître qui vient de lui apparaître, celui-ci l'arrête d'une parole presque sévère.

(1) C'est ce que dit aussi saint Augustin de la multiplication des pains et en général de tous les miracles du Sauveur. « Hoc ergo admotum est sensibus quo erigeretur mens, et exhibitum oculis ubi exerceretur intellectus, ut invisibilem Deum per visibilia opera miraremur, et erecti ad fidem et purgati per fidem, etiam ipsum invisibiliter videre cuperemus, quem de rebus visibilibus invisibilem nosceremus » (Tract. in Joh. XXIV, 1, 2. P. L. 34, 1593).

(2) « Palpate et videte, ait, quia spiritus ossa et nervos non habet, sicut me videtis habere » (Luc, XXIV, 39). Vera enim ossa erant, veri nervi, veræ cicatrices : verum quidquid tangebatur, verum quidquid intelligebatur. Tangebatur homo, intelligebatur Deus : tangebatur caro, intelligebatur sapientia : tangebatur infirmitas, intelligebatur potentia. Totum verum » (S. Aug., serm. 264-6).

« Noli me tangere (1). » Il est bien évident, comme le remarque Dom Guéranger, que son amour a besoin d'une transformation ». A force d'être ardent, il la rend aveugle ; elle s'obstine à « chercher parmi les morts celui qui est vivant ». Le moment est venu, où elle doit s'élever à une voie supérieure et chercher enfin par l'esprit celui qui est esprit.

« Je ne suis pas monté encore vers mon Père », dit le Sauveur à cette heureuse femme ; comme s'il lui disait : « Retiens pour le moment ces caresses trop sensibles qui t'arrêteraient à mon humanité. Laisse-moi d'abord monter dans la gloire ; un jour tu y seras admise près de moi ; alors il te sera donné de me prodiguer toutes les marques de ton amour, parce qu'alors il ne sera plus possible que mon humanité te dérobe la vue de ma divinité (2). » C'est exactement au même sens qu'il faut ramener la parole des Anges, une fois disparu le Seigneur. « Pourquoi, semblent-ils dire aux Apôtres, pourquoi persistez-vous à regarder aux cieux, de vos yeux charnels ? Ce Jésus qui y monte et qui en descendra, ne veut plus être ainsi vu de vous. Aussi vous est-il bien inutile de chercher à l'apercevoir encore. Il s'est définitivement soustrait à toute perception des sens, et, de cette manière au moins, vous ne pouvez plus le saisir. Ce n'est pas cependant qu'il échappe à tout

(1) « Quid ergo est : *Noli me tangere* ; *nondum enim ascendi ad Patrem* ? Quod me vides, hominem solum putas, Patri æqualem esse adhuc nescis : noli me tangere talem, noli in hominem solum credere, sed Verbum æquale genitori intellige. Quid ergo est, *Noli me tangere* ? Noli credere. Quid noli credere ? Quia hoc solum sum quod vides. Ascendam ad Patrem, et tunc tange. Tibi ascendo, quando intellexeris æqualem. Quando enim me putas minorem, nondum ascendo tibi » (S. Aug., serm. 245, 2). — « Quid est ergo tangere, nisi credere ? Fide enim tangimus Christum : et melius est manu non tangere, et fide tangere, quam manu palpare et fide non tangere... » (Id., serm. 246, 4).

(2) Dom Guéranger, *L'Année liturgique*, Temps Pascal, I, p. 327, 328.

regard. Mais le regard auquel il consent à se montrer, c'est le regard intérieur de l'âme, celui de la foi. Encore faut-il qu'il ne s'arrête pas à fixer seulement l'humanité, mais qu'il plonge, par elle, jusqu'à la divinité. Dieu, dans le Christ, doit être l'objet dernier de votre contemplation. En l'atteignant, vous atteignez votre fin, et, du même coup, votre repos et la plénitude de votre joie (1). »

La veille de sa mort, Notre-Seigneur avait dit aux Douze : « Il vous est bon que je m'en aille » (Joan. XVI, 7). Selon le juste commentaire de saint Augustin, cela signifiait : « Il vous est utile que cette forme de serviteur que je porte, s'évanouisse à vos yeux : je ne veux pas que vous m'aimiez encore charnellement et que, vous contentant de ce fait de ma présence sensible, vous désiriez de demeurer sans cesse des enfants... Si vous vous attachez à ma chair d'une manière charnelle, vous ne serez point capables de recevoir mon Esprit » (In Joan. Tract. XCIV, 4. Cf. Cassien, Coll. X, 6. Bossuet, Instr. sur les États d'Oraison, second traité, ch. XIII).

Notons bien, en passant, que l'intention du saint Docteur n'est pas qu'on doive se détacher de la chair du Christ. La chair, ou en d'autres termes, l'humanité du Christ a fait, sur terre, son œuvre de rédemption, qu'elle va, du reste, continuer dans le ciel. Et c'est pourquoi saint Paul déclare qu'il ne sait autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié (I Cor. II, 2). Cependant c'est le même saint Paul qui confesse par ailleurs que, s'il a connu le Christ selon

(1) « Oportebat autem ut erigerentur (discipuli) aliquantum et jam inciperent eum spiritualiter cogitare, tanquam Verbum Patris, Deum apud Deum, per quem facta sunt omnia : et non sinebat eos caro, quam videbant. Proderat ergo illis confirmari in fide per conversationem ejus secum quadraginta diebus : sed plus proderat eis, ut se ab oculis eorum subtraheret ; et qui in terra tanquam frater conversatus fuerat, de cœlo tanquam Dominus subveniret ; discerentque illum cogitare secundum Deum » (S. Aug. serm. 264, 2).

la chair, il ne le connaît plus à présent de cette manière (II Cor. v, 16). Aurait-il donc oublié ce qu'il avait écrit là? Non. Le Christ, comme homme, saint Paul se garde bien de n'y plus penser et de ne plus le connaître. La seule connaissance expérimentale qu'il a du Seigneur lui vient même de ce qu'il l'a vu, sur le chemin de Damas, dans sa chair véritable d'homme ressuscité. Une telle apparition l'a tellement bouleversé et si subitement transformé, qu'il ne pourrait, le voulût-il, en effacer le souvenir. Il sait aussi ses souffrances d'homme, le martyre de son corps et celui, incomparablement plus douloureux, de son âme; et nul, sauf Notre-Dame, n'en a sondé les mystérieuses profondeurs avec plus de science et d'amour que lui. Mais toutes ces souffrances qu'il ne cesse d'avoir devant les yeux et sur les lèvres, puisqu'il ne prêche qu'elles, il sait bien qu'elles seraient restées vaines pour notre salut, si le Christ ne leur avait donné, comme Dieu, leur valeur infinie. L'apparente contradiction des paroles de l'Apôtre s'explique donc : il n'est pour cela que de se reporter à l'histoire de sa vie. Avant sa conversion, saint Paul connaît déjà le Christ, mais il ne le connaît que comme homme, sans plus, et il persécute les chrétiens pour le culte qu'ils rendent à Celui qu'il s'imagine n'être qu'un homme et dont ils font un Dieu. A présent, c'est-à-dire depuis sa conversion, il ne le connaît plus seulement de cette manière, qui serait, en somme, ne le point connaître du tout. Mais il le connaît d'une manière complète, Verbe fait chair, Dieu et homme, personne divine unique en deux natures distinctes. « Sic ista solvitur quaestio, ut non sint inter se contraria verba veritatis et possint instruere affectum pietatis » (S. Aug., serm. 173, 1). Puisque l'humanité du Christ n'est pas par elle-même et pour elle-même, mais qu'elle est, à peine de n'être pas, uniquement par et pour le Verbe en qui elle a sa raison d'être fondamentale, elle ne peut avoir

d'autre mission que de conduire et d'unir à lui. Elle est la Voie créée qui mène à la Vérité et à la Vie incréées. Loin donc qu'il faille s'en détacher, force est, au contraire, de s'en servir comme du seul moyen authentique, mis à notre portée, pour nous faire atteindre à notre fin. Mais nous n'avons pas le droit, et nous ne serions pas raisonnables, de nous arrêter en route. Par l'humanité du Christ nous devons aller à sa divinité. Saint Paul et saint Augustin n'ont pas voulu dire autre chose. Et quand Notre-Seigneur avertit les siens qu'il leur est bon qu'il s'en aille, ce n'est point qu'il nie maintenant l'utilité de son humanité, mais il veut leur dire qu'en s'obstinant à ne voir qu'elle et en ne s'attachant à elle que pour elle-même, ils seraient restés, toute leur vie, incapables de connaître et de goûter le Dieu qu'elle leur offrait. « Si vous m'aimiez, leur dit-il la veille de sa mort, vous vous réjouiriez de ce que je m'en vais vers mon Père, parce que mon Père est plus grand que moi » (Joan. XIV, 28). Plus grand, en effet, que l'humanité, par laquelle le Seigneur, exception faite du péché, s'est constitué notre égal. « Qui cum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo » (Philip. II, 6, 7). Oui et tout de même Homme-Dieu. On sait qu'il n'en faisait mystère à personne (1). C'est pour cela que les Juifs le traitaient de blasphémateur et voulaient le lapider : « quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum » (Joan. X, 33). Dieu, il est vrai, comment l'auraient-ils vu? Et qui peut le voir? « Deum nemo vidit unquam » (Joan. I, 18). La divinité du Christ était, pour les Juifs et les Apôtres, tout comme elle est pour nous, un objet de

(1) « Etenim semper hoc agit (Christus) dictis et factis suis, ut Deus credatur et homo : Deus qui nos fecit, homo qui nos quæsivit; Deus cum Patre semper, homo nobiscum in tempore » (S. Aug., Tract. XXVIII in Joh. 1, P. L. 34, 1622).

foi. Les Juifs néanmoins étaient inexcusables de ne pas croire, car le don de la foi leur avait été surabondamment offert. Par malheur, ils étaient retors et leurs cœurs endurcis se fermaient à toutes les avances du Christ. Les Apôtres, eux, croyaient, nous l'avons vu. Mais parce qu'ils ne croyaient que d'une foi vacillante, ils s'attristaient de le voir partir. Ce qu'ils cherchaient, d'un désir immodéré, à retenir avec eux, c'était, des deux composés de l'être du Christ, celui qui était, au même titre que nous, infiniment inférieur à Dieu. S'ils avaient cru d'une foi forte, ils se seraient réjouis au contraire de ce qu'il s'en retournait vers son Père. Et c'est là que d'un bond leur foi avivée et tout imprégnée d'amour serait allée à sa rencontre. C'est là qu'elle l'aurait retrouvé, transfiguré dans son humanité, et tout éblouissant de sa splendeur substantielle de Fils de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, et, sous cette forme divine, égal alors en toutes choses à son Père, un avec lui et le Saint-Esprit. Cette réalité vivante, non pas encore vue, mais révélée et connue, aurait occupé tout entière leur pensée. Aussi est-ce à elle que le Seigneur les invite à s'unir intérieurement, pour qu'en elle germe et grandisse jusqu'à la plénitude leur joie sainte. Au lieu de l'humain qu'ils ne possèdent que du dehors, c'est, du Christ, tout le divin qui, de cette manière, entrera dans leur âme et se l'assimilera. « Melius est istam carnem non videatis et divinitatem cogitetis. Tollo me a vobis exterius, et me ipso impleo vos interius. Numquid enim secundum carnem et cum carne intrat in cor Christus? Secundum carnem per oculos loquitur ad cor et admonet foras; habitans intus, ut interius nos convertamur, et vivificemur ex ipso, et formemur ex ipso ; quia forma est omnium infabricata » (S. Aug., serm. 244, 4, P. L. 38, 1216).

Désormais soustraite à leurs regards, la chair du Christ

obsédera moins sensiblement le cœur des Apôtres. Elle leur fut nécessaire en son temps, « comme l'infirme à l'infirme ». Autre chose maintenant leur est plus nécessaire « comme le fort au fort », et c'est de s'appliquer davantage, — sans pour cela délaisser son humanité —, à la considération tranquille et vivifiante de sa divinité (cf. ibid., 5) (1). L'heure est venue pour eux de s'en pénétrer et de s'en convaincre, afin de la donner au monde. Il leur est donc bon que le Christ s'en aille. Sa disparition d'au milieu d'eux aura l'inappréciable résultat de les faire mourir à leurs sens. Et de même que la semence, en mourant en terre, produit la vie du blé, de même en eux la mort des sens produira la vie de l'esprit.

II

Et quelle vie ! Il vaut certainement la peine d'en bien prendre conscience pour l'estimer à sa valeur et la mieux vivre. Le mystère de l'Ascension, avec tout ce qu'il comporte de conséquence heureuse pour nous, va contribuer à nous en dire l'excellence. Il est de foi qu'un événement inespéré a eu lieu, restaurant avec avantage tout l'ordre de choses que nous avions détruit de fond en comble. Non seulement le péché nous avait exclus du paradis terrestre, mais il nous avait à tout jamais fermé le paradis céleste. Nous

(1) « Fortitudo Christi te creavit, infirmitas Christi te recreavit. Fortitudo Christi fecit ut quod non erat esset : infirmitas Christi fecit ut quod erat non periret. Condidit nos fortitudine sua, quæsivit nos infirmitate sua » (S. Aug., Tract. XV in Joh. 6 ; cf. ibid. 7. P. L. 34, 1512). — « Fatigatum enim eum non aliter credimus ab itinere, nisi infirmatum in carne. Exivit quippe ad currendam viam, per significationem carnis assumptae ; ideo igitur etsi fatigatus ille in carne, non tamen nos sinit infirmari in sua infirmitate. Nam quod infirmum est illius, fortius est hominibus » (Préface mozarabe du 1er Dim. de Carême).

étions, par lui, constitués dans l'éternelle inimitié de Dieu. Rien ni personne au monde créé ne pouvait nous tirer de cette situation sans issue. Par amour pour son Père, et pour que ne fût pas définitivement perdue la gloire que Dieu s'était promise en créant l'homme, le Fils de Dieu se résolut de devenir lui-même l'intermédiaire et l'auteur de leur réconciliation. Il prend, à cet effet, notre nature humaine au sein de la Vierge Marie. Sur l'innocence de cette nature humaine il assume toutes nos fautes qu'il se charge d'expier, se faisant pour nous, par substitution, seul coupable aux yeux de son Père. Il souffre à cause d'elles ; à cause d'elles il meurt sur la croix, et, par sa propre mort, leur donne à elles-mêmes le coup de mort. Ainsi justice est faite : grâce à cela, nous sommes rendus à l'amitié de Dieu. Puis, il ressuscite après trois jours passés au tombeau. Et, après quarante autres jours, il monte aux cieux. Il est bien entendu que ce n'est point sa nature divine qui souffre, et meurt et ressuscite, étant, de soi, impassible et immortelle. Et donc ce n'est pas elle non plus qui monte aux cieux. Jamais elle ne les a quittés. N'est-elle pas elle-même son propre ciel? Mais c'est notre nature humaine à nous, celle dont il s'est revêtu lors de sa venue au monde, c'est elle, toute sainte, toute spiritualisée, toute pleine de grâces et maintenant pleine de gloire, qui s'élève plus légère que l'air, plus rapide que les vents, dans les hauteurs : c'est elle qui monte aux cieux.

Et où s'arrêtera-t-elle dans son Ascension sublime? Dans quel séjour de lumière et de beauté fixera-t-elle son repos? Ni les astres qui nous ravissent par leur éclat, ni tout ce que nous pouvons nous figurer de grandeur et de magnificence dans cet immense monde sidéral, pour nous rempli de mystère encore, ni les Anges ni aucun de leurs sept chœurs dont la théologie se plaît à exalter les splendeurs glorieuses, n'ont pour elle assez de lumière et de beauté.

Les Chérubins qui gardaient contre elle l'entrée du paradis terrestre, la voient maintenant s'élever bien au-dessus d'eux. Elle passe au milieu des puissances supérieures et tout aussitôt les dépasse. Et pendant qu'elle traverse leurs phalanges, elle les entend crier, dans un frémissement d'admiration joyeuse, vers celles qui sont encore plus haut : « Attollite portas, principes, vestras, et elevamini, portæ æternales, et introibit rex gloriæ. » « Quel est donc ce roi de gloire » (Ps. XXIII, 7-10)? — C'était hier « l'Agneau immolé » ; c'est aujourd'hui « le Lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, qui a vaincu la mort » (Apoc. v, 5) ; c'est le Christ qui monte, pour s'y asseoir et y régner éternellement, jusqu'au trône même de Dieu. « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite » (Ps. CIX, 1) ; c'est enfin Celui que « toutes les créatures au ciel, sur la terre et sous la terre et dans la mer, et toutes les choses qui s'y trouvent », adorent en disant : « A Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, louange, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles » (Apoc. v, 12-14).

Le trône même du Père est donc le terme de l'Ascension du Christ. Il n'y a plus pour lui d'autre élévation possible, rien n'étant au-dessus de Dieu. Et c'est ainsi au plus haut point du ciel des cieux que siège désormais la nature humaine du Christ. Or, déclare saint Léon le Grand, « l'Ascension du Christ entraîne la nôtre. Par sa grâce ineffable, nous avons incomparablement gagné plus que la malignité jalouse du démon ne nous avait fait perdre. Non seulement nous sommes devenus les possesseurs assurés du paradis, mais dans le Christ nous avons pénétré jusque dans le ciel. Ceux qu'un ennemi violent avait arrachés à la félicité de la première demeure, le Fils de Dieu, en se les incorporant, les a placés à la droite de son Père » (Serm. I. De Ascens. Domini, ad finem ; cf. S. Jean

Chrys., P. G. 52, 416; S. Jean Damasc., P. G. 96, 843).

Comment ne pas souligner ici la singulière manière de parler du saint Docteur : « ... *Nous sommes devenus* les possesseurs assurés du paradis;... dans le Christ *nous avons pénétré* jusque dans le ciel... Le Fils de Dieu, en se les incorporant, *les a placés* à la droite de son Père. » En vérité, ne dirait-on pas, à pareil langage, que c'est chose faite pour nous comme pour le Christ, et que notre nature humaine, greffée par le baptême sur celle du Christ, entre de pair avec elle dans l'honneur de son triomphe? Le plus curieux est que tous les Pères parlent de même. Omettant d'autres citations semblables qu'il me serait aisé de multiplier ici, je me permettrai néanmoins de rapporter un long passage de Bossuet, en cela comme en tout, fidèle expression de l'enseignement traditionnel de l'Église. « Ah! nous n'avons point un pontife qui ne puisse pas nous introduire dans le sanctuaire. Comme Jésus y est entré, nous y entrons. Et toutefois, pour accomplir de point en point l'ancienne figure, nous y entrerons tous, et il n'y aura que le pontife qui y entrera. Dieu éternel! qui entendra ce mystère? Oui, fidèles, je le dis encore une fois, il n'y a que Jésus-Christ seul qui entre en la gloire. Écoutez le Sauveur lui-même (en S. Jean, chap. III) : Nul ne monte au ciel, nous dit-il, excepté celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel. » Nul ne monte au ciel, que celui qui est descendu du ciel. Fidèles, sommes-nous descendus du ciel? Et comment donc y monterons-nous? Eh! sommes-nous encore excommuniés, comme si nous vivions sous la Loi? Non, certes, le grand Pontife nous a absous : il a voulu lui-même être rejeté, afin que par lui nous fussions reçus. Nous monterons au ciel en Jésus-Christ et par Jésus-Christ; il est notre chef, nous sommes ses membres: « nous sommes sa plénitude », comme dit saint Paul (Eph. I, 23) : Quand nous entrons au ciel, c'est

Jésus-Christ qui entre, parce que ce sont ses membres qui entrent. « Celui qui vaincra, dit Jésus-Christ lui-même, je le ferai asseoir sur mon trône » (Apoc. III, 21). Voyez que nous serons dans son trône; nous n'occuperons avec lui qu'une même place; nous serons au ciel comme confondus avec Jésus-Christ; et par un merveilleux effet de la grâce, notre disette est la cause de notre abondance : parce qu'il nous est sans comparaison plus avantageux d'être considérés en Jésus-Christ, que si nous l'étions en nous-mêmes. Par conséquent..., aujourd'hui que Jésus-Christ approche du Père, croyons que nous approchons en lui et par lui » (Édit. Lebarcq, I, p. 552). Ainsi Bossuet ne dit pas : « Croyons que nous approcherons... », mais : « Aujourd'hui que Jésus-Christ approche du Père, croyons que nous approchons en lui et par lui. » L'accession de Jésus-Christ et notre accession près du Père se font donc dans le même temps, la sienne, bien entendu, produisant la nôtre, comme la cause produit l'effet (1). Ou, pour parler selon Bossuet, il n'y a qu'une accession, celle de Jésus-Christ en qui et par qui nous approchons du Père. Mais enfin qui donc autorise les Pontifes romains, les Pères et les Docteurs de l'Église à parler de la sorte? — On pourrait en déduire l'exactitude de nombre de passages du discours de la Cène. Mieux vaut, en l'espèce, se référer tout de suite à un texte de saint Paul, où nous n'aurons rien à déduire ni à induire, mais à constater simplement l'absolue similitude de langage. Voici ce qu'il écrit aux Éphésiens : « Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos offenses, nous a rendus vivants avec le Christ, par la grâce duquel vous êtes sauvés; *il*

(1) « Unusquisque autem in suo ordine, primitive Christus : deinde ii qui sunt Christi, qui in adventu ejus crediderunt » (I Cor. XV, 23).

nous a ressuscités et nous a fait asseoir ensemble dans les cieux en Jésus-Christ, afin de montrer dans les siècles à venir l'infinie richesse de sa grâce par sa bonté envers nous en Jésus-Christ » (Eph. II, 4-8). Chez l'Apôtre, ainsi que chez Bossuet et saint Léon et tous les Pères, c'est toujours, comme on le voit, l'habituel emploi du présent ou du passé. De toute façon, ce n'est plus une chose à faire. Et qu'on se garde bien de ne voir là qu'un procédé d'écriture, un tour littéraire, sans autre motif que de donner à la phrase une couleur plus voyante et plus vivante, ou bien encore un jeu d'imaginations excitées, qui, dans la chaleur de la composition, en arrivent à se représenter comme acquis et déjà possédé un bien qui n'est encore qu'espéré. Non. C'est le style d'usage en cette question : il y a là une sorte de « norma loquendi » dont ne se départent guère les écrivains ecclésiastiques. C'est donc qu'ils l'ont trouvée adéquate à la vérité.

Dissipons toutefois dès maintenant une objection qui se présente ici d'elle-même. On pourrait croire, en effet, que si vraiment nous tenons le ciel, nous n'avons plus à l'espérer, et que tout effort en vue de le gagner n'a plus de raison d'être. En vue de le gagner, oui ; mais non pas en vue de ne le point perdre. Car, pour certaine que soit déjà la possession du ciel, « nous en portons le trésor dans des vases de terre ». Tant que « nous marchons par la foi et non par la vision » (II Cor. IV, 7 ; V, 7), une chute peut briser ce vase fragile. Notre correspondance à la grâce divine en assure seule la conservation intacte. Et comment y correspondre fidèlement jusqu'à la fin, si nous ne mettons en Dieu notre espoir, qui nous obtiendra de lui la persévérance? Voilà pourquoi saint Paul, à qui rien n'échappe des précautions à prendre pour n'altérer point la vérité, disait aux Hébreux : « Participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium substantiae ejus usque ad

finem firmum retineamus » (Hebr. III, 14). Quelques lignes plus haut, il venait de dire : « .....Christus vero tamquam filius in domo sua : quae domus sumus nos, si fiduciam et gloriam spei usque ad finem, firmam retineamus » (ibid., 6).

Aussi bien, ce que l'Apôtre dit de notre Ascension dans le Christ n'est que l'aboutissement d'une merveilleuse doctrine, développée tout au long dans ses Épîtres, et dont la genèse est pour nous du plus haut intérêt. Sans nous y étendre ici, parce qu'elle est connue, il n'est cependant pas hors de propos d'en tracer au moins brièvement les grandes lignes. On dirait que saint Paul se refuse en général à ne considérer le Christ que dans sa réalité individuelle, comme s'il ne l'y trouvait pas complet. Il n'est vraiment satisfait que lorsqu'il le contemple « tout en tous » (Col. III, 11), avec ses rachetés en lui. Et est-il qu'il se plaît à les amasser tous pour les faire tous entrer dans le Christ. Le Christ lui apparaît mieux ainsi dans son être achevé, dans son intégrité parfaite (1). De lui à nous, plus de distance : entre lui et nous, nulle distinction. Ce qu'il a, nous l'avons en lui. En lui, nous sommes ce qu'il est. Tout ce qu'il peut, nous le pouvons par sa force (Philip. IV, 13). Et, si nous ne nous séparons nous-mêmes de lui, « ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur » (Rom. VIII, 38, 39). A condition de partir avec lui du point initial et causal qui est la croix, et de demeurer toujours en lui, il y a, pour toute la

(1) « Et ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo (τὸ πληρώμα) ejus, qui omnia in omnibus adimpletur » (Eph. I, 22, 23. Cf. Hiér., *in Eph.* I, 1-23. P. L. 26, 464).

suite et jusqu'au terme, identification de chacun de ses états de Sauveur avec chacun de nos états de sauvés. Souffrances, mort, sépulture, résurrection, ascension, tout est nôtre présentement, parce que présentement aussi tout est sien. Positivement, saint Paul affirme que nous avons souffert dans le Christ qui a souffert (Rom. VIII, 17); qu'avec lui et en lui nous avons été attachés à la croix (Gal. II, 19); et que par le baptême nous sommes ensevelis dans sa mort (Rom. VI, 3, 4; Col. II, 12); que nous sommes ressuscités dans sa résurrection par l'opération toute-puissante de Dieu (Col. II, 12); et que, — pour achever le mystère de l'économie du Christ en nous, telle que la conçoit l'Apôtre, — Dieu nous a fait asseoir avec son Fils, dans les cieux, afin de nous faire régner avec lui (Eph. II, 6; II Tim. II, 12, 12). Dès lors se trouvent réalisées à la lettre ces étonnantes paroles de Notre-Seigneur : « Je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, ô Père, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et vous en moi... Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi » (Joan. XVII, 22, 24).

C'est ici toute la théorie du corps mystique du Christ que l'Apôtre nous montre, pour ainsi dire, « in re » : théorie paulinienne par excellence. Comme telle, l'Église est un corps parfait, et conséquemment elle a une tête d'où découle en elle sa vie; et cette tête est le Christ; et cette vie est la vie même du Christ (cf. Col. I, 18). Comme tout corps parfait, elle a des membres multiples en rapport avec ses fonctions diverses; et ce sont, chacun à son rang hiérarchique et dans son rôle propre, tous les fidèles (cf. I Cor. XII, 12, 31). Comme tout corps parfait, elle possède en elle-même un réseau complet d'artères et de canaux intérieurs, par où circule dans toutes les parties de son être et jusqu'à ses extrémités la vie de la tête ou du Christ; et ce sont les sacrements. Enfin comme tout corps

parfait, elle a une âme qui l'informe ; et c'est l'Esprit du Christ, d'où procède en elle la grâce sanctifiante avec la foi, l'espérance et la charité, et les autres vertus surnaturelles, et les dons et les charismes (Grég. Magn., *In ps. pœn.* v, 1 ; S. Th., III[a], q. 3, a. 1, ad 3). C'est sous cet aspect que le Christ est vraiment complet. « Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore » (S. Aug., Tract. xxviii, in Joan. 1). Mais aussi l'on a pu voir que l'Église, comme corps mystique du Christ, se trouve être dans la dépendance absolue du Christ, sa tête, son chef. Du Christ tout lui vient. Elle puise à sa plénitude (Joan. 1, 16). Elle-même n'est que par et pour lui (I Cor. vi, 13). « C'est de lui, que, coordonnée tout entière et unie par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et opèrent chacun selon sa mesure d'activité, elle grandit et se perfectionne dans la charité » (Éph. iv, 16). Il active lui-même et règle tous ses mouvements, rythme toutes les pulsations de son cœur, infuse en elle ses énergies vitales. Qui adhère à l'Église, adhère par là même et forcément au Christ, et dès lors « n'est plus avec lui qu'un seul esprit » (I Cor. vi, 17). En un mot, la vie du Christ et la vie de l'Église ne sont que la même vie (Col. iv, 4). Or, — et c'est ici que j'en veux venir —, la tête ne peut transmettre au corps d'autre vie que la sienne propre : l'eau du fleuve n'est pas autre au courant qu'à la source. Et, aujourd'hui, la vie du Christ, qu'est-elle que la vie du ciel ? Pour couler de la tête au corps et dans les membres, elle ne change ni de nature ni de propriétés. Ceci est tellement vrai que le sacrifice eucharistique, qui, lors de son institution, n'a pu offrir aux Apôtres, par anticipation, que le Christ souffrant et mourant, ne peut pas ne pas nous offrir à présent le Christ de la Résurrection et de l'Ascension. C'est pourquoi le prêtre dit, après l'offrande du pain et du vin : « Suscipe, sancta Trinitas, hanc

oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam Passionis, Resurrectionis et Ascensionis Jesu Christi Domini Nostri », et de nouveau après la consécration : « Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini Nostri, tam beatae Passionis necnon et ab inferis Resurrectionis, sed et in cœlos gloriosae Ascensionis... » Par là, sous tous ses jours, la vérité s'éclaire. Et l'on saisit mieux la raison des affirmations si nettes et si fortes de saint Paul et des Docteurs de l'Église. Donc nous sommes en droit de redire avec l'Apôtre : Sauvés, nous le sommes d'ores et déjà par la grâce du Christ, et, pareillement, d'ores et déjà ressuscités et aussi élevés au ciel avec lui, par lui et en lui. Ceci n'est pas une fiction; c'est au contraire la réalité pure. Dans un sens inverse, après son Ascension, Notre-Seigneur disait, au même titre, à Saul qui persécutait les membres de l'Église naissante : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?... Car c'est bien moi (1) Jésus que tu persécutes » (Act. IX. 4, 5). Si la persécution des membres fait la persécution de la tête, le triomphe de la tête fait tout autant le triomphe des membres. Tête, corps et membres, ne peuvent former un seul être, qu'à moins d'être en communion constante des mêmes biens, et ce qu'il y a d'essentiel en l'un, c'est-à-dire la vie, doit être essentiellement pareil en tous. Qui jamais expliquera, sans ces clartés, des sentences comme celle-ci de saint Grégoire le Grand : « Le Christ avec toute son Église... est une seule et même personne » (*In ps. pœnit.* V, 1). Et voyez ce que disent à leur tour les formules lapidaires de saint Augustin : « Unus homo, caput et corpus, unus homo Christus et Ecclesia, vir perfectus » (Enarr. II in Ps. 18, 10). Et plus loin : « Fit ergo (Christus)

(1) « Me, hoc est, membra mea quibus ego sum caput » (S. Aug., Tract. XXVIII in Joh. 1).

tamquam ex duobus una persona, ex capite et corpore, ex sponso et sponsa » (Ibid, in ps. 30, I, 4). Et enfin : « Ipsi Christiani cum capite suo quod ascendit in cœlum, unus est Christus : non ille unus et nos multi, sed et nos multi in illo uno unum. Unus ergo homo Christus et corpus » (Ibid, in ps. 127, 3).

Qu'ajouter à de telles autorités et à de telles paroles? Tout au plus est-il besoin de faire cette distinction que, parmi les membres encore militants du corps du Christ, ceux-là seuls sont déjà en possession du ciel, qui connaissent le Christ non plus selon la chair, mais selon l'esprit et vivent de sa vie. Ceux-là seuls vivent du ciel et déjà vivent au ciel. Avec saint Paul, ils peuvent dire : « Je vis, ou plutôt non, ce n'est pas moi qui vis, mais c'est le Christ (du ciel) qui vit en moi (de sa vie du ciel) » (Gal. II, 20). « Qualis cœlestis, tales et cœlestes » (I Cor. XV, 48). Sans doute la beauté du ciel demeure encore à leurs yeux comme derrière un voile. Sans doute ils n'en jouissent pas encore. Ni leur âme ni leurs corps ne sont transfigurés dans la lumière de gloire. La vision béatifique n'est pas découverte à leur regard. Hélas ! Tant qu'ils sont « in via », la possession même de ce grand bien reste conditionnelle. Par leur faute ils peuvent le perdre. Il ne tient pourtant qu'à eux de n'en rien laisser échapper. Bien plus, s'ils demeurent fidèles à la grâce, non seulement elle le leur conservera intact, mais elle le leur fera chaque jour accroître davantage. Moyennant cela, la possession est certaine. Le ciel est à eux de droit et de fait, comme de droit et de fait il est au Christ, et parce qu'il est au Christ. Le jour où, leur vie mortelle achevée, ils entreront en jouissance de Dieu, aucun élément nouveau ne viendra s'ajouter à ce qu'ils avaient déjà. Ce qu'ils avaient déjà commencera seulement d'avoir son plein épanouissement. De militants

qu'ils étaient, ils seront triomphants. La grâce se changera en gloire, et le voile tombera à jamais qui leur dérobait la vue du Saint des saints. « Carissimi, nunc filii Dei sumus : et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus : quoniam videbimus eum sicuti est » (I Joan. III, 2).

Dom J. Simon.

La doctrine spirituelle de Cassien. La contemplation

A la demande de Castor, évêque d'Apt, et pour former les monastère naissants de la Gaule Narbonnaise, Cassien avait écrit ses douze livres des Institutions, dans lesquels il avait retracé les usages des monastères d'Orient pour le vêtement, l'office, en un mot pour tout ce qui avait rapport à l'extérieur de la vie monastique ; il y avait ensuite parlé des huit vices principaux, et des vertus qui leur sont opposées : en d'autres termes, il avait tracé le programme de la vie ascétique, avec ses deux phases, correction des vices et acquisition des vertus, de ce qu'il appelait « *vita actualis* ». Son œuvre n'était pas complète, il lui manquait son couronnement ; il lui restait à conduire l'âme sur les cimes qui avoisinent le ciel, sur les sommets de la perfection. C'est précisément pour cela qu'il écrivit ses Conférences, comme il le dit lui-même dans sa Préface. « Du côté extérieur et visible de la vie des moines, dont s'occupaient mes premiers écrits, passons aux dispositions de l'homme intérieur, qui sont invisibles au regard ! Que notre discours s'élève de la description des heures canoniques à cette prière sans interruption dont l'Apôtre nous fait un commandement (I Thess. v). »

Cassien était très certainement un grand mystique, fort entendu dans les choses de la vie spirituelle, qui devait vivre les choses dont il parlait. L'expression « experientia magistra, experientia magistrante » revient fréquemment sous sa plume, et peut-être pourrait-on dire de lui ce que l'auteur connu sous le nom de saint Denys l'Aréopagite disait du bienheureux Hiérothée, « qu'il était savant et patient dans les choses divines, οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα ». Il est regrettable que sa treizième Conférence contienne l'erreur semipélagienne, et que la dix-septième Conférence donne sur le mensonge une théorie qui lui valut les censures de la Faculté de théologie de Paris; mais, par ailleurs, sa doctrine est sûre. Il a, peut-on dire, fait école; ses Conférences furent lues et relues; saint Benoît les recommande à ses moines, et sa Règle s'inspire fréquemment des œuvres de Cassien, quand elle ne va pas jusqu'à les copier littéralement. Saint Thomas d'Aquin est aussi un des plus illustres disciples de Cassien, il le cite souvent, on voit qu'il le connaissait à fond. Au dire de Surius, « dès qu'il le pouvait, il s'empressait de lire quelque chose des Conférences des Pères, afin de pas laisser son cœur se refroidir dans ses études difficiles, et de pouvoir mieux ensuite se recueillir et s'élever à la contemplation des choses divines ».

Cassien écrivit vingt-quatre conférences, et c'est à dessein qu'il choisit ce nombre, pour imiter, dit-il, le nombre sacré et mystérieux des vingt-quatre vieillards qui demeurent perpétuellement devant le trône de l'Agneau (1). Elles se divisent en trois groupes très distincts, les dix premières avec les Pères du désert de Scété, puis sept autres avec les Pères de la Thébaïde, enfin les sept dernières avec les Pères qui habitaient les parties les plus reculées de l'Egypte.

(1) Coll. XXIV, 1.

L'auteur ne les a certainement pas écrites au hasard, en abordant n'importe quel sujet, il avait son plan parfaitement tracé d'avance (1) ; sans chercher un ordre absolument rigoureux, quelque chose de méthodique, un traité didactique, on peut cependant aisément suivre sa pensée, qui se développe d'une manière magnifique.

En se donnant au service de Dieu, le moine doit savoir au préalable quelle fin il se propose, et par suite, quels moyens il doit employer pour y arriver. Sa fin, c'est *regnum Dei, regnum Caelorum* ; et le moyen, c'est la pureté du cœur, la charité (Coll. I). Dans le chemin de la perfection il a, avant tout, besoin d'une vertu maîtresse, la discrétion, car ici tout excès est un défaut (Coll. II). La vie monastique est une vie de renoncement, et elle n'est que cela ; il y a trois sortes de renoncements, trois degrés qui se superposent (Coll. III). Il y aura des luttes, il faut s'en souvenir, il y aura le combat de la chair contre l'esprit (Coll. IV) ; les vices subsistent en nous, c'est une guerre à mort avec eux ; il faut donc savoir d'où ils viennent et comment on peut les guérir (Coll. V). Ce n'est pas seulement de notre nature blessée par le péché originel que vient la lutte ; il y a encore les épreuves qui viennent de Dieu (Coll. VI) ; puis les démons, eux aussi, nous attaquent, nous font une guerre incessante, ils nous empêchent de garder notre âme invariablement fixée en Dieu (Coll. VII et VIII). Enfin Cassien montre le terme où le moine doit tendre : le sommet de la perfection, c'est la prière, la prière perpétuelle (Coll. IX et X).

Comme on le voit, ces dix Conférences sont, à elles seules, un vrai petit traité de perfection, et Cassien aurait pu s'arrêter là, mais, comme il le dit lui-même dans la préface au second groupe de Conférences, il éprouvait le

(1) Coll. XIV, I.

besoin de préciser certains détails un peu trop vagues peut-être, et de réparer quelques omissions : « Patrum septem Collationes, pari conscriptas stylo, vobis credidi consecrandas, quibus ea quae de perfectione in praeteritis nostris opusculis obscurius forsitan comprehensa, vel praetermissa sunt, suppleantur. » Le deuxième groupe comprend trois Conférences avec l'abbé Chérémon, deux avec l'abbé Nesteros et deux avec l'abbé Joseph. Cassien aborde directement le sujet de la perfection, et dit en quoi elle consiste, combien il y a de sortes de perfections (Coll. XI); et comme Germain se déclare persuadé qu'on ne saurait se maintenir au sommet de la charité si l'on n'est parfaitement chaste, l'abbé Chérémon parle de la chasteté, de ses degrés (Coll. XII), puis il montre que, pour la garder, on a besoin du secours de Dieu (Coll. XIII).

S'occuper de Dieu, contempler les mystères divins, c'est le but auquel tend la vie monastique ; c'est là une science qui, comme toute autre science, a besoin d'être apprise. L'abbé Nesteros dit alors en quoi consiste la science spirituelle (Coll. XIV), puis il explique que les dons charismatiques ne sont pas chose indispensable pour la perfection, et que la charité l'emporte incomparablement sur eux (Coll. XV). La charité ne comporte pas seulement l'amour de Dieu, elle exige encore l'amour du prochain ; Cassien en prend occasion pour parler de l'amitié véritable (Coll. XVI).

Enfin il est un danger contre lequel il veut mettre le moine en garde ; sa vie étant une vie de perfection exige dès lors qu'il soit fidèle à ses promesses, et la sagesse, ici, c'est de ne pas prendre d'engagements à la légère (Coll. XVII).

L'ordre des Conférences suit pas à pas, pour ainsi dire, l'itinéraire de Cassien en Egypte (1); il y a comme une

(1) Cf. préface à la XI[e] Confér., — préface à la XVIII[e] Confér.

sorte de gradation dans les trois groupes. Dans la préface de la XVIII[e] Conférence, Cassien dit que son ami Germain et lui étaient allés en dernier lieu dans les parties les plus reculées de l'Egypte, « où vivaient des saints plus nombreux et plus parfaits qu'ailleurs », et quelques lignes plus bas il ajoute le motif qui les avait déterminés à se rendre dans ces solitudes, « spe majoris lucri persuadente ». C'est dans ces sept dernières Conférences qu'il va montrer le terme dernier de la perfection ; on pourrait dire qu'il s'agit uniquement ici de la vie anachorétique, qui, en soi, est plus parfaite que la vie cénobitique, comme le montre saint Thomas (II[a] II[ae], q. 188, a. 8).

Cassien parle d'abord des trois espèces de moines (Coll. XVIII), puis il indique quelle est la fin du cénobite, quelle est celle de l'anachorète, et à ce propos, il traite de la solitude, de ses avantages et de ses dangers (Coll. XIX). Dans cette ascension vers les sommets de la perfection, il est une chose qui pourrait décourager le moine, et par suite, arrêter sa marche, c'est le souvenir de ses péchés. Cassien dit alors ce qu'est la pénitence, et à quels indices on peut reconnaître qu'on a satisfait pour le passé (Coll. XX). La vie du moine doit être une vie mortifiée, aussi il jeûne (Coll. XXI), mais le jeûne ne le délivre pas complètement des mouvements de la chair (Coll. XXII) ; la lutte subsiste toujours, le bien qu'on veut, on ne le fait pas (Coll. XXIII) ; ce qu'il faut surtout pratiquer, c'est la mortification intérieure (Coll. XXIV).

Ici Cassien s'arrête, il a donné au moine tout ce qu'il a besoin de savoir pour arriver au sommet de la perfection ; son but est atteint, « il n'aspire plus qu'à se réfugier dans le port très assuré du silence ». Après cette vue d'ensemble, il est utile d'entrer dans quelques détails, et d'étudier de près la doctrine de Cassien.

*
* *

La fin dernière que le moine doit se proposer, c'est d'obtenir « le royaume de Dieu ou le royaume des cieux (1) », la béatitude éternelle, et pour y arriver il y a un moyen et il n'y en a qu'un seul, c'est ce que Cassien appelle « un but propre, c'est-à-dire un vouloir de l'âme, une application de l'esprit dont jamais on ne se désiste (2) ». Ce moyen, c'est *puritas cordis*, ou encore *sanctificatio*, autrement dit la charité, car toutes ces expressions sont synonymes (3). C'est par la charité, en effet, que l'âme s'unit à Dieu, mais il faut ajouter que la charité comporte des degrés, et l'union à Dieu également. Tout moine doit s'efforcer de se rapprocher de Dieu le plus possible, et la charité à son plus haut période consiste dans une prière perpétuelle et ininterrompue. « *Omnis monachi finis cordisque perfectio ad jugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit* (4). » A chaque instant, Cassien revient sur cette prière perpétuelle, on sent que, pour lui, c'est la cime; tantôt il l'appelle « la tranquillité parfaite de l'âme et l'inaltérable pureté (5) », tantôt « le souvenir perpétuel de Dieu (6) » ; ou bien il dit que l'âme doit s'élever « au point que toute sa vie et ses mouvements ne soient désormais qu'une prière unique et interrompue (7) ». Et il a bien soin de faire remarquer que sa doctrine n'est, après tout, que celle de l'Apôtre saint Paul : « ... que notre discours s'élève de la description des heures canoniques à cette prière perpétuelle dont l'Apôtre nous fait un commandement (8). » On doit bien se garder de croire qu'il pourra arriver un état où l'âme oubliera totalement le créé

(1) Coll. I, 13. — (2) Coll. I, 4. — (3) Coll. I, 4, 5, 6. — (4) Coll. IX, 2. — (5) Coll. I, 7 ; IX, 2. — (6) Coll. X, 10. — (7) Coll. X, 7. — (8) Praef. ad Coll. I.

pour ne plus penser qu'à Dieu; un état si sublime n'est pas de la terre (1); mais il faut au moins qu'on sache quel est le but vers lequel on doit tendre, quelle est la direction dans laquelle on doit invariablement ramener son âme, quand elle se sera égarée (2). L'inhérence à Dieu et aux choses de Dieu, voilà le but (3).

On n'arrive pas d'emblée à ces sommets de perfection, cela se conçoit aisément; il faut des efforts longs et persévérants, il faut gravir ce que Cassien appelle « *actualis conversatio, vita actualis* (4) », et « *contemplatio, theoria* (5) ». Traduire « *vita actualis* » par vie active, au sens que nous donnons aujourd'hui à cette expression, serait tout à fait inexact. Telle n'est point, en effet, la pensée de Cassien; pour lui, il n'y a pas opposition entre *vita actualis* et *vita theoretica*, il y a seulement différence de degré, le mot est de lui (6); *vita actualis*, c'est le degré inférieur, *theoria*, le degré supérieur. *Vita actualis*, c'est la vie des bonnes œuvres, celle dans laquelle on travaille à la correction de ses vices et à l'acquisition des vertus (7); vie ascétique rendrait assez bien, semble-t-il, l'expression latine.

Il est une remarque qu'on peut faire ici en passant, et qui a son importance si l'on veut bien comprendre la doctrine de Cassien, c'est que, pour lui, la *vita actualis* est le propre des cénobites, c'est dans les monastères qu'on la pratique (8); la contemplation est plutôt réservée aux anachorètes « qui, après avoir été formés dans les monastères, après être devenus parfaits dans la vie active, ont choisi les secrets de la solitude (9) ». Il ne faudrait pas cependant conclure de cela que la contemplation est impossible aux

(1) Coll. I, 13 ; XXIII, 7. — (2) Coll. I, 12-13. — (3) Coll. I, 8. — (4) Coll. XVIII, 4 ; Praef. ad Coll. I. — (5) Coll. XXIII, 3. — (6) Coll. XIV, 2. — (7) Coll. XIV, 3. — (8) Praef. ad Coll. I. — (9) Coll. XVIII, 4.

cénobites : Cassien proclame en effet bien haut que *tout* moine doit viser à la prière perpétuelle (1), il ne fait donc ici aucune différence entre cénobite et anachorète ; de plus, il dit qu'il est fort rare de trouver un cénobite ou un anachorète parfait à la fois dans les deux vies *actualis* et *theoretica* (2), c'est dire équivalemment qu'un cénobite peut arriver à la contemplation (2). En attribuant la *vita actualis* aux cénobites, il veut donc seulement signifier que pour eux la contemplation est fort difficile à acquérir, à cause de la pureté de cœur qu'elle réclame, pureté de cœur que le désert favorise manifestement (3).

Qu'est-ce que la contemplation pour Cassien ? En quoi consiste-t-elle ? Quel est son objet ? Pourquoi doit-on la placer au-dessus de la *vita actualis* ?

La contemplation, c'est le regard de l'âme vers Dieu et les choses de Dieu, regard très simple, qui produit l'admiration, et parfois comme une sorte de stupeur et de tremblement. Tous ces divers éléments sont épars dans les Conférences ; nous regardons avec une sorte d'extase, d'admiration (4) ; nous admirons d'un cœur tremblant, nous pensons avec effroi, nous contemplons avec stupeur (5).

La contemplation a un nom spécial en grec, *theoria, id est contemplatio Dei* (6) ; on dirait presque que pour Cassien θεωρια vient de Θεον οραν, regarder Dieu. Quoi qu'il en soit de l'étymologie du mot, contempler, c'est ce que faisait Marie quand elle demeurait aux pieds du Seigneur ; Cassien le répète à deux reprises différentes (7).

Ce n'est pas seulement l'essence divine que nous devons regarder, nous devons encore contempler Dieu dans ses rapports avec la création, car la vue des créatures peut aussi nous faire connaître la grandeur de Dieu. Il faut donc

(1) Coll. IX, 2. — (2) Coll. XIX, 9. — (3) Coll. XIX, 6. — (4) Coll. I, 15. — (5) Coll. XXIII, 5. — (6) Coll. XXIII, 3. — (7) Coll. I, 8 ; XXIII, 3.

considérer les attributs divins, la souveraine équité du Seigneur, le gouvernement admirable de la Providence, la toute-puissance de Dieu, sa science immense qui lui permet de connaître nos pensées les plus secrètes, de savoir le nombre des grains de sable et des gouttes d'eau de la mer, le présent, le passé et l'avenir, sa bonté ineffable, sa longanimité inlassable à supporter nos crimes; il faut aussi considérer qu'il nous a appelés avant tout mérite de notre part, qu'il met sans cesse à notre disposition des moyens de salut, qu'il nous réserve une béatitude éternelle, si nous voulons lui demeurer fidèles. Il y a encore l'Incarnation et beaucoup d'autres sujets qui sont du domaine de la contemplation (1). Il faut aussi regarder les exemples des Saints afin de les imiter, et c'est par là qu'on doit débuter pour arriver à ne plus contempler que Dieu seul (2). Comme on le voit, le champ est vaste.

La contemplation est une nourriture pour l'âme (3), et une nourriture délicieuse (4); elle est aussi le bien principal (5), le bien le plus excellent, elle laisse loin derrière elle les œuvres, si bonnes qu'on les suppose. C'est là une thèse que Cassien va développer, on pourrait presque dire, avec amour; à voir les arguments qu'il apporte, les nombreux textes de la sainte Écriture qu'il avance pour les corroborer, la manière avec laquelle il insiste, on sent que pour lui la chose est capitale. Il voit une figure des deux genres de vie, *actualis* et *theoretica*, dans Marthe et Marie (6).

(1) Coll. I, 15. — (2) Coll. I, 8. — (3) Coll. I, 8 ; VI, 10; IX, 3. — (4) Coll. XXIII, 5. — (5) Coll. I, 8.

(6) Il est intéressant de noter en passant que chez les Pères on rencontre assez souvent cette interprétation ; ainsi :

S. Basile. Constit. monast. c. 2.
Théophylacte. In cap. X S. Lucae.
S. Augustin. Sermo 27 de Verbis Dñi sec. Lucam.
S. Grégoire. Moralia in Job lib. VI, 28.
In Ezechielem Homil. XVI.
S. Bède. In cap. X, S. Lucae.
S. Bernard. Sermo 3 in Assumptione.

On trouve dans les œuvres de saint Jérôme éditées par Marianus

La *theoria* l'emporte sur la *vita actualis*, et la première raison en est dans la parole de Notre-Seigneur lui-même : « Marie a choisi la meilleure part. » Marthe faisait assurément œuvre louable et sainte et méritoire en servant le Seigneur; Marie faisait mieux en demeurant à l'écouter. « Vous voyez bien, dit Cassien, que Notre-Seigneur place le bien principal dans la *theoria*, c'est-à-dire dans la contemplation divine. Et nous en devons conclure que les autres œuvres vertueuses, quelque nécessaires, utiles et bonnes qu'elles soient, ne doivent cependant être mises qu'au second rang, parce qu'elles servent seulement à acquérir cette unique, la contemplation (1). » Cassien dira en effet que sans les œuvres on ne saurait prétendre arriver à la contemplation (2). Le Seigneur ne blâme pas Marthe, fait-il remarquer, mais il loue Marie, c'est-à-dire équivalemment que Marthe est inférieure à sa sœur (3).

Une seconde raison de la supériorité de la contemplation se trouve dans sa perpétuité. Notre-Seigneur dit qu'on n'enlèvera pas à Marie sa part, il laisse donc à entendre qu'on pourra enlever la sienne à Marthe. En effet, les œuvres vertueuses, quelles qu'elles soient, ne subsisteront pas toujours; au ciel, n'ayant plus de raison d'être, elles cesseront, tandis que la contemplation ne cessera pas : regarder Dieu, ce sera la vie de l'éternité (4).

Victorius, au t. IV, p. 320, ch. III, un commentaire sur Jérémie, qui reproduit textuellement les paroles de Cassien dans sa 23e Conférence. Quel en est l'auteur? Migne n'a pas édité ce Commentaire dans la Patrologie, parmi les Œuvres de saint Jérôme.

A noter aussi que dans la P. L., t. XVIII, col. 1940 à 1946, il y a dans l'Appendice aux Sermons de saint Augustin deux sermons qui reproduisent textuellement une partie de la 23e Conférence de Cassien.

(1) Coll. I, 8.

(2) Coll. XIV, 2.

(3) Coll. I, 8.

(4) Coll. I, 8.

Une troisième raison se tire de l'excellence même de la contemplation. Considérées en elles-mêmes, les œuvres et la contemplation sont choses bonnes; par rapport à leur fin, elles ont toutes deux pour but l'obtention de la pureté du cœur, autrement dit la charité, elles ne constituent pas la perfection, elles sont seulement toutes deux des instruments de perfection; et comme procédé d'union, Cassien donne la préférence à la contemplation. Pourquoi? Voici les raisons qu'il met en avant.

Le degré de bonté des choses doit se prendre non pas d'après leur bonté intrinsèque, mais d'après le rapport qu'elles soutiennent avec le souverain Bien qui est Dieu. Or, la contemplation et les bonnes œuvres se différencient par leurs objets; la contemplation a Dieu pour objet immédiat, elle regarde Dieu ou les choses de Dieu; les œuvres n'atteignent Dieu que médiatement. Ainsi tel fait l'aumône aux pauvres, tel autre donne l'hospitalité aux étrangers, un troisième arrache le faible de la main des forts, un autre protège le pauvre et le malheureux contre la violence (1). Ils s'occupent donc du prochain; sans doute c'est pour Dieu, et leurs œuvres sont saintes et méritoires; mais l'objet immédiat, c'est le prochain, tandis que dans la contemplation, c'est Dieu, le souverain Bien. Pour Cassien, c'est le grand argument. La pensée de Dieu, voilà ce qui devrait toujours occuper l'âme; or les œuvres, si bonnes et saintes soient-elles, si utiles et nécessaires qu'on voudra, éloignent et privent les saints pour un temps de la vue du souverain Bien (2), et pour cette raison, elles sont en elles-mêmes inférieures à la contemplation. Sans doute, elles sont méritoires, mais la contemplation l'est aussi. D'où procède en effet le mérite, sinon de la charité? Et si les œuvres sont faites pour Dieu, par un motif de

(1) Coll. XXIII, 5. — (2) Coll. XXIII, 4, 10.

charité, il faut en dire autant de la contemplation, car, ainsi que le dit Alvarez de Paz, elle procède de l'amour et aboutit à l'amour. Saint Thomas, dans sa *Somme Théologique*, ne s'exprime pas autrement : *Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur* (1) : « Bien que la vie contemplative consiste essentiellement dans l'entendement, elle a cependant son principe dans la volonté, en tant que la charité nous excite à contempler Dieu. » On contemple parce qu'on aime, et on contemple pour aimer davantage. Il ne faut pas dès lors s'étonner d'entendre Cassien dire et répéter que les mérites des bonnes œuvres sont vils et sans valeur, pour ainsi dire, si on les compare à ceux de la contemplation (2); pour lui la contemplation l'emporte sur les œuvres autant qu'une perle sur les pierres précieuses, les pierres précieuses sur l'or, l'or sur l'argent, l'argent sur l'étain (3). La chose peut paraître exagérée au premier d'abord ; il est dès lors nécessaire de suivre Cassien dans l'exposé de sa thèse, et c'est ici qu'il va révéler toute son âme.

Si l'on ne comprend pas comment la contemplation est plus méritoire que l'action, ceci vient de ce qu'on a de l'infinie sainteté de Dieu des idées inexactes, de ce qu'on ne sait pas ce qu'est un péché, de ce qu'on ne conçoit pas ce qu'est l'*impeccantia*, être sans péché, τὸ ἀναμάρτητον (4). Etait-ce par misanthropie, pour fuir la société de leurs semblables, que les anachorètes, ces hommes que Cassien appelle des hommes incomparables, « *viri inaestimabiles* (5) », se retiraient dans le désert et cherchaient des solitudes toujours plus profondes? Evidemment non,

(1) Sum. Theol. II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 7, ad 1. — (2) Coll. XXIII, 3, 4. — (3) Ibid. — (4) Coll. XXIII, 7. — (5) Praef. ad Coll. I.

car, lorsqu'on les abordait, on trouvait en eux une vertu parfaitement aimable (1). Mais ils voulaient s'occuper uniquement de la pensée de Dieu ; plongés qu'ils étaient dans la lumière divine, ces grands contemplatifs, ces géants de sainteté savaient voir le péché où d'autres n'auraient pas même aperçu une imperfection (2). On n'aime que ce que l'on connaît. Or Dieu les inondait de ses clartés, ils comprenaient dès lors que seul il est le Bien absolu, que les créatures n'ont qu'une bonté participée (3), et y voyant mieux, ils tendaient à une plus grande perfection (4) par la voie de la contemplation plutôt que par celle des œuvres. Pour eux, se détourner de la pensée de Dieu, ne serait-ce qu'un moment, c'est commettre une abominable fornication (Coll. I, 13 ; XIV, 11). Le mot peut sembler fort, mais il faut se rappeler que la vie spirituelle est considérée comme un mariage ; Dieu est l'Époux de l'âme. Le travail de notre cœur, dit Cassien, pourrait parfaitement être comparé à celui que fait une meule de moulin qui tourne sous l'action d'un courant d'eau ; elle ne broie que ce qu'on lui donne, du blé, de l'orge ou de l'ivraie. Notre âme ne reste non plus jamais vide de pensées, et il est évident que ces pensées ressembleront aux sujets dont notre esprit se sera entretenu ; si nous nous sommes appliqués à méditer les Saintes Écritures, ou si nous nous sommes occupés de choses spirituelles, notre âme reviendra à ces mêmes pensées, comme aussi elle sera dissipée, si nous nous sommes laissés aller à des inutilités (5). De ceci il faut conclure qu'une âme adonnée à la contemplation a plus de facilité pour se tenir près de Dieu, qu'une âme qui se livre aux œuvres, et par suite, l'avantage est du côté de la contemplation. En réalité, le grand facteur de la charité, c'est la

(1) Coll. XIX, 9. — (2) Coll. XXIII, 7. — (3) Coll. XXIII, 3, 4. — (4) Coll. XXIII, 19. — (5) Coll. I, 18.

contemplation, parce qu'elle conduit à Dieu plus vite et plus directement.

Un bien si excellent est souverainement désirable; mais peut-on l'acquérir? et si on le peut, que faut-il faire pour l'obtenir? La contemplation, répond Cassien, est donnée à l'homme *comme* en récompense, « *quasi in praemio* », de ses longs efforts et de ses bonnes actions (1). En ces quelques mots sont indiquées tout ensemble et la part de l'homme, et la gratuité du don de Dieu. Existe-t-il une méthode, des procédés, pour arriver à la contemplation? Oui, répond Cassien sans hésiter, et voici en quoi elle consiste.

La science spirituelle comprend deux éléments, la science des œuvres, πρακτική, et la science de la contemplation, Θεωρητική ; or il n'est pas de science qui n'ait sa méthode et ses moyens particuliers. S'il en est ainsi des sciences humaines, combien à plus forte raison ceci ne doit-il pas exister, quand il s'agit des choses invisibles et des récompenses éternelles ! (2) Contempler les réalités divines, connaître les mystères les plus sacrés, comprendre le sens historique des Saintes Écritures, avoir l'intelligence du sens spirituel, tel est en effet, selon Cassien, l'objet de la science de la contemplation (3).

Une chose qu'il faut relever en passant, c'est que pour les Pères du désert, dont Cassien se fait l'écho fidèle, la science de la contemplation consistait en grande partie dans l'intelligence des divines Écritures; c'est là qu'ils alimentaient leur prière, c'est là qu'ils découvraient, grâce à la solitude, des merveilles que les autres hommes ne pouvaient apercevoir, ils acquéraient « illuminationem sensuum (4) », la Sainte Écriture devenait lumineuse pour

(1) Coll. XIV, 9. — (2) Coll. XIV, 1. — (3) Coll. XIV, 1, 8. — (4) Praef. ad Coll. I.

eux. Dans un passage demeuré célèbre (1), Cassien a montré tout ce qu'on pouvait tirer d'un simple verset de psaume, le verset : *Deus in adjutorium meum intende* ; et l'on ne peut s'empêcher d'être frappé de l'abondance des textes sacrés qui se présentent sous sa plume dans ses ouvrages.

Mais pour pénétrer dans ces trésors, dans cette lettre que Dieu nous a écrite, l'enseignement et la méditation elle-même ne conduisent pas loin ; c'est Cassien qui parle (2), et il va nous indiquer la méthode à employer pour obtenir la science de la contemplation. Le texte vaut la peine d'être cité en entier : « *Tenentes itaque illam quam habere vos sentio diligentiam lectionis, omni studio festinate actualem, id est ethicam, quam primum ad integrum comprehendere disciplinam. Absque hac namque illa quam diximus theoretica puritas non potest apprehendi, quam hi tantum, qui non aliorum docentium verbis, sed propriorum actuum virtute perfecti sunt, post multa operum ac laborum stipendia jam quasi in praemio consequuntur. Non enim a meditatione legis intelligentiam, sed de fructu operis acquirentes, cum psalmographo canunt : A mandatis tuis intellexi ; et excoctis passionibus universis fiducialiter dicunt : Psallam et intelligam in via immaculata* (3) » : « Je sens que vous avez le zèle de la lecture. Conservez-le, et de toute votre ardeur, hâtez-vous de posséder au plus tôt la plénitude de la science pratique, c'est-à-dire morale, car sans elle, la pureté de la contemplation, dont nous parlions naguère, demeure hors de nos prises. Ceux-là seulement qui sont devenus parfaits, non certes par l'effet de la parole de leurs maîtres, mais par la vertu de leurs propres actions, l'obtiennent, pour ainsi dire, en récompense, après l'avoir payée de bien des œuvres et des labeurs ; car ce n'est pas dans la

(1) Coll. x, 10. — (2) Coll. xiv, 9. — (3) Ibid.

méditation de la loi qu'ils acquièrent l'intelligence, mais comme le fruit de leurs travaux. Ils chantent avec le psalmiste : « Par vos commandements m'est venue l'intelligence », et ils s'écrient, pleins de confiance, après avoir éliminé toute passion : « Je chanterai des psaumes, et j'aurai l'intelligence dans le chemin de l'innocence. » Le vrai, l'unique procédé pour parvenir à la contemplation, c'est la sainteté de la vie, c'est la pureté du cœur; « on l'acquiert du fruit de ses œuvres. »

Il s'agit de contempler Dieu, de voir Dieu ; on ne le verra que dans la mesure où le cœur sera pur (1). Toute cette conférence XIV[e] n'est, on ne peut le dire, qu'un magnifique commentaire de la parole de Notre-Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. » « Evidemment ils voient bien Jésus, dit Cassien, ceux qui demeurent dans les villes et dans les bourgs, c'est-à-dire dans la *conversatio actualis* et dans les œuvres, mais ils ne sauraient prétendre le voir transfiguré, tel qu'il apparut sur le Thabor aux yeux de Pierre, Jacques et Jean. Pour le contempler ainsi dans sa gloire, il y a des conditions spéciales, il faut monter sur la montagne où n'arrivent pas les pensées de la terre, non plus que le bruit de la foule, où l'on se tient avec une foi très pure et dans l'exercice sublime des vertus (2). » Il faut que se réalise pleinement dans l'âme ce que Notre-Seigneur demandait à son Père : « Qu'ils soient tous un, comme nous le sommes nous-mêmes ; que je sois en eux, comme vous êtes en moi, et qu'ils soient ainsi consommés dans l'unité. » Et ceci se produira seulement quand nos affections, nos désirs, nos études, nos efforts, nos pensées, nos paroles, nos espérances, notre vie, seront Dieu et Dieu seul (3). Voilà les conditions requises pour arriver à la contemplation, et Cassien

(1) Coll. IX, 8 ; X, 6. — (2) Coll. X, 6. — (3) Coll. X, 7.

met une insistance extraordinaire à le répéter, afin que nul n'en ignore. Qu'on en juge plutôt. « Il est impossible qu'une âme distraite, même légèrement, par les choses de la terre, puisse obtenir le don de la science (1). — Il est impossible que celui qui étudie pour acquérir les louanges des hommes obtienne le don de la science véritable (2). — Il est impossible à un esprit qui n'est pas pur d'acquérir le don de la science spirituelle (3). — Il est impossible qu'une âme impure obtienne la science spirituelle, quelle que soit l'ardeur qu'elle apporte à la lecture (4). — Le psalmiste ne dit pas d'abord : Bienheureux ceux qui approfondissent les commandements du Seigneur, et ensuite : Bienheureux ceux qui sont sans tache dans la voie, mais il commence par dire : Bienheureux ceux qui sont sans tache, nous montrant par là que nul ne peut bien comprendre la parole de Dieu, s'il n'a d'abord pratiqué sa loi (5). — En présence de tous ces textes, — et l'on en pourrait citer d'autres encore, — on s'explique que Cassien ait dit que c'est se leurrer d'espérer parvenir à la contemplation sans avoir passé par la pratique, et qu'on doit employer toutes ses forces à acquérir d'abord cette *scientia actualis* (6). Pour lui, les sommets de la vie spirituelle, la prière perpétuelle ou la contemplation, — et c'est bien à cela, semble-t-il, que fait allusion saint Benoît dans le dernier chapitre de sa Règle, — sont, si l'on peut s'exprimer ainsi, à base de psychologie. Vouloir tout de suite se lancer dans la contemplation, avant de s'être corrigé de ses vices et de s'être fortifié dans les vertus, c'est faire fausse route. Cassien est très formel sur ce point ; les œuvres sont ici le premier degré, nécessaire d'une nécessité absolue. Ce n'est donc pas par la contemplation qu'on doit débuter,

(1) Coll. XIV, 9. — (2) Coll. XIV, 9. — (3) Coll. XIV, 10. — (4) Coll. XIV, 14. — (5) Coll. XIV, 16. — (6) Coll. XIV, 2, 9.

mais par la connaissance et la réforme de soi-même; un édifice qui ne serait pas construit sur la simplicité et l'humilité serait un édifice ruineux ; à la moindre tempête il serait renversé (1).

Celui qui prétend arriver à la contemplation doit donc avoir le cœur pur, c'est la condition unique, et il faut aussi ajouter la condition *sine qua non*. Cette pureté de cœur n'est pas seulement l'absence de tout vice, cela va de soi, c'est encore et surtout l'absence d'attache à chose quelconque sur la terre ; c'est le détachement absolu, total, détachement qui va si loin qu'il ressemble à une mort véritable ; c'est l'expression dont se sert Cassien en parlant des Pères du désert, de ceux qui s'étaient enfoncés dans les solitudes les plus profondes pour ne plus s'occuper que de Dieu, ils étaient « *vere mortui* (2) », véritablement morts à la vie du monde, nulle affection terrestre ou naturelle ne les retenait plus ; leur cœur était où se trouvait leur trésor, ils étaient littéralement perdus en Dieu. Partant de ce principe, Cassien conclut que, dès là qu'une chose, quelle qu'elle soit, établit un partage dans l'âme, elle est mauvaise et par suite doit être rejetée, tandis que tout ce qui mène à Dieu, et à la vraie liberté de l'esprit et du cœur, est bon et doit être recherché (3). Il est, en effet, des moines, fait-il remarquer, qui, après avoir renoncé à tout, aux richesses, aux honneurs, à la gloire, conservent néanmoins une affection à une cellule, à une aiguille ; ils se rendent ainsi infructueux et stériles (4). Tous les mystiques parleront comme Cassien; vide, nuit, néant, mort, nescience : les mots seront différents, l'idée sera partout la même. Saint Jean de la Croix passera toutes les facultés en revue, il promènera la lumière dans les moindres replis de l'âme, il dira qu'il faut faire le vide dans l'intelligence, le vide dans la

(1) Coll. IX, 2. — (2) Praef. ad Coll. 1. — (3) Coll. 1, 5. — (4) Coll. 1. 6.

volonté, le vide dans la mémoire par rapport aux biens sensibles, biens extérieurs, biens spirituels. C'est une analyse psychologique où rien ne manque ; Cassien avait dit la même chose, mais il l'avait dite en quelques mots seulement.

Il faut avoir l'esprit libre, le cœur libre pour pouvoir vaquer à Dieu. Notre âme se laisse prendre aux embarras et aux soucis du monde, nous devons dès lors travailler à la déprendre, à la réduire, à l'affaiblir ; il faut qu'elle soit « *extenuata* » (1), expression que Cassien se plaît à répéter (2). Elle est lourde et ne peut s'élever vers Dieu, il faut qu'elle devienne légère comme la plume (3) ; et plus elle deviendra légère en se débarrassant des choses de la terre, plus elle s'élèvera haut et facilement, et ceci se fera comme naturellement, « *velut naturaliter ad sublimia caelestiaque sustollitur* (4) ». On conçoit que ceci exige un long travail et des efforts persévérants. Cassien indique le procédé à

(1) L'expression *extenuata* n'est pas propre à Cassien. Voici par exemple un passage traduit du grec, de saint Grégoire de Nazianze (Or. in S. lumina, cap. VIII), où l'on retrouve à peu près le même mot. J'emprunte le passage au livre de Mme l'Abbesse de Sainte-Cécile, *La vie spirituelle et l'oraison...* (1905), 2e édit., ch. IX, p. 128 : « Effrenata enim contemplatio in praecipitia quoque fortasse nos im-« pulerit ; verum ut timoris rudimentis imbuti et purgati, atque, « *ut hoc verbo utar*, **attenuati**, in altum afferamur. Ubi enim timor « est, illic quoque mandatorum observatio ; ubi autem mandatorum « observatio, illic etiam carnis, quae, nubis cujusdam instar, animae « lumen obscurat, nec divini radii splendorem pure intueri sinit, « purgatio est » : « La contemplation sans préparation et sans règles ne conduit qu'à l'illusion. Lorsque nous nous serons d'abord pénétrés de la crainte de Dieu, alors exercés, purifiés, et *comme spiritualisés par elle*, nous pourrons sans péril nous élever sur ces hauteurs de la contemplation. Là, en effet, où règne la crainte, là se trouve l'obéissance à la loi de Dieu ; là où se rencontre cette obéissance, là aussi le corps, pleinement mortifié et réduit, cesse de s'opposer, comme une nuée épaisse, aux regards de l'âme et à l'action des rayons divins. »

(2) Coll. I, 17 ; II, 2 ; X, 7. — (3) Coll. IX, 4. — (4) Ibid.

employer pour donner à l'âme l'agilité, la légèreté désirées. Il y a la mortification intérieure, qu'il appelle du nom de renoncement. Dans sa 3e Conférence, il distingue trois degrés de renoncement : renoncement aux biens et aux richesses de la terre, renoncement au péché, et renoncement à tout le créé ; ici, c'est le sommet, l'âme se retire des choses visibles pour ne plus contempler que les choses éternelles (1). Mais pour obtenir cette perfection dernière, elle ne doit plus être alourdie et affaiblie par le corps, elle a dû « par des retranchements très savants » s'affranchir de toute attache à quoi que ce soit au monde, au moyen d'une méditation incessante des divines Écritures et de la contemplation des réalités invisibles (2). En nous, il y a toujours lutte entre la chair et l'esprit, et à propos des huit vices principaux, Cassien dit comment on doit mortifier ses passions (2). La mortification intérieure est essentielle, elle est le meilleur procédé pour détacher l'âme de la terre, mais à elle seule elle ne saurait suffire pour conduire l'âme à cette pureté de cœur si indispensable à qui désire contempler Dieu. La mortification corporelle joue ici un grand rôle que Cassien met fort bien en lumière. Il proclame très haut non pas seulement l'utilité, mais encore la nécessité des veilles, des jeûnes, de la méditation, de la prière, de la solitude ; il fait remarquer que lorsque, par négligence, on abandonne ces pratiques, les vices s'emparent de l'âme, ils l'inclinent vers la terre, ils l'alourdissent : au contraire, si on les observe, elles dégagent l'âme et lui permettent de contempler les choses du ciel (4). Ces mortifications corporelles servent à fixer l'âme, elles l'empêchent de se répandre ici et là (5), elles préservent le cœur des passions, elles le conservent pur, et lui servent de degrés pour monter au sommet de la perfection (6). Il ne faudrait pas croire cepen-

(1) Coll. III, 6. — (2) Coll. III, 7. — (3) Coll. V ; coll. IX. — (4) Coll. I, 17. — (5) Coll. X, 14. — (6) Coll. I, 7.

dant qu'elles soient d'une nécessité absolue, elles n'ont qu'une nécessité toute relative ; il est des cas, en effet, où il faut savoir les laisser de côté, c'est lorsque des raisons supérieures nous en font un devoir, car elles ne constituent pas la perfection, elles sont seulement des instruments de perfection (1). Et Cassien ajoute cette remarque infiniment sage : Tout ce qui peut troubler la pureté et la tranquillité de l'âme, tout cela doit être rejeté comme nuisible, si utile et nécessaire qu'il paraisse à première vue.

Mortification intérieure et mortification extérieure, c'est ce que l'homme a à faire pour se disposer à la contemplation, car il est évident que la contemplation reste toujours une grâce de Dieu, et malgré tous ses efforts, l'homme ne saurait y prétendre, si Dieu n'intervenait pour le diriger et l'aider (2). Les sommets de la contemplation, ce que Cassien appelle « *immobilis tranquillitas mentis ac perpetua puritas* (3) », la tranquillité parfaite de l'âme et l'inaltérable pureté, ou encore, « *jugis Dei memoria* (4) », le souvenir perpétuel de Dieu, exigent de l'âme une pureté telle, que l'action de Dieu est nécessaire ; c'est au moyen des purifications passives qu'il travaille à l'épurer. Eprouver, purifier ou châtier, tels sont, d'après Cassien (5), les trois motifs de tentations ; ou bien Dieu veut purifier les justes des fautes légères, ou bien il veut les humilier et les empêcher de s'enorgueillir de leur sainteté. Tout ce qui dans leurs pensées n'est pas pur, il le fait disparaître au moyen de ces épreuves, afin de les rendre semblables à l'or qui a passé par le creuset et s'est débarrassé de ses scories. Venant à parler des sécheresses et des désolations intérieures, Cassien leur assigne trois causes : elles viennent ou bien de notre négligence, ou bien d'une dispensation particulière

(1) Coll. I, 7. — (2) Coll. III, 12 ; IV, 5. — (3) Coll. I, 7 ; IX, 2. — (4) Coll. X, 10. — (5) Coll. VI, 11.

de Dieu, ou encore des assauts des démons (1). Dieu agit par lui-même, ou bien il se sert des causes secondes pour dégager l'âme de tout ce qui n'est pas lui; c'est surtout dans la VI[e] Conférence, à propos des moines massacrés près de Thécué en Palestine, que Cassien fait voir l'utilité de ces permissions divines.

Jusqu'ici il a été question de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui « la contemplation acquise », science qui s'apprend et s'acquiert surtout par la pureté du cœur; cette science est du domaine de la théologie ascétique. Il y a un état plus élevé, « la contemplation infuse » à laquelle on donne encore le nom de théologie mystique. Les anciens ne s'occupaient pas de ces divisions tranchées que la méthode scolastique a inaugurées, divisions qui ont leurs avantages, parce qu'elles permettent parfois d'éclairer les questions et d'apporter de plus grandes précisions. Les anciens parlaient des choses à mesure qu'elles se présentaient; eux aussi mentionnent les états d'oraison les plus élevés et ils le font sans entrer dans les multiples détails que l'on recherche aujourd'hui. Ce qui frappe dans leurs écrits, c'est la simplicité avec laquelle ils parlent de ces choses, le peu d'étonnement qu'ils manifestent, pourrait-on dire, quand ils se trouvent en présence des phénomènes mystiques. Ces états étaient-ils plus fréquents qu'ils ne le sont actuellement, il serait difficile de le dire; et s'ils étaient plus fréquents, d'où cela proviendrait-il ? Il y a une impression qui se dégage de la lecture des Conférences de Cassien; et qui donne une réponse à cette question. Tout en reconnaissant que les états les plus élevés d'oraison, avec certains phénomènes mystiques, sont un don purement gratuit de Dieu, Cassien laisse à entendre, semble-t-il, que si beaucoup n'y arrivent pas, la faute en est à eux. Dieu

(1) Coll. IV, 3.

ne cherche qu'à se donner ; à l'âme de préparer la voie à Dieu. Ces états ne seraient qu'une sorte de corollaire, de conséquence presque nécessaire ; s'ils ne se produisent pas, la raison en est facile à découvrir : l'âme ne sait pas assez se séparer du créé, mourir à elle-même.

Ceux qui habitent dans les bourgs et les villes, c'est-à-dire ceux qui mènent la *vita actualis*, ceux-là voient bien Jésus, dit Cassien ; ils pratiquent les bonnes œuvres, ils ont la charité et par suite ils peuvent voir Dieu ; mais ils demeurent dans la foule et dans le bruit, et dès lors ils ne sauraient voir le Seigneur tel qu'il apparut sur le Thabor dans l'éclat de sa gloire aux yeux émerveillés de Pierre, Jacques et Jean. Il y a ici la distinction entre la contemplation acquise que possèdent ceux qui font des bonnes œuvres, et la contemplation infuse dont furent gratifiés les trois Apôtres. Le Thabor est au-dessus de la plaine ; n'y arrive pas qui veut. A ne consulter que l'épisode évangélique auquel Cassien fait allusion, on remarque que Pierre, Jacques et Jean avaient été choisis par Notre-Seigneur, tandis que dans les villes et les bourgades tout le monde pouvait s'approcher du Seigneur, le voir et le toucher, mais là il ne se montrait pas dans toute sa gloire ; pour le voir, il n'y avait qu'à le vouloir : sur le Thabor, c'est différent, il faut un appel, un choix spécial de Dieu. On pourrait ici appliquer la parole de saint Paul dans son Épître aux Romains, IX, 16 : « *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* » Dieu appelle qui il veut, sans que nul puisse lui demander raison de son choix. Si Dieu est libre de donner à qui il veut, d'appeler qui il veut à cet état sublime. Cassien insinue cependant que Dieu n'a pas l'habitude d'élever un pécheur à ces hauteurs, il y a des conditions requises : « *Sed illi* SOLI *purissimis oculis divinitatem ipsius speculantur, qui de humilibus ac terrenis operibus et cogitationibus ascendentes cum illo secedunt in excelso*

solitudinis monte, qui liber ab omnium terrenarum cogitationum ac perturbationum tumultu, et a cunctorum vitiorum permixtione secretus, fide purissima ac virtutum eminentia sublimatus, gloriam vultus ejus ac claritatis ejus revelat imaginem his, qui MERENTUR *eum mundis animae obtutibus intueri* » (Coll. x, 6) : « Le bonheur de contempler d'un regard très pur sa divinité est un privilège réservé à celui qui s'élève au-dessus des œuvres et des pensers terre à terre, pour se retirer avec lui sur la haute montagne de la solitude. Le tumulte des pensées et des passions de la terre ne trouble point la paix de ses sommets, ni les parfums du vice ne viennent altérer l'air qu'on y respire ; royaume de la foi très pure et des plus hautes vertus, elle révèle la gloire de la face du Christ et la vue de sa splendeur à ceux qui sont dignes de le contempler du pur regard de l'âme. » Se tenir loin du bruit et des pensées de la terre, avoir une foi très pure, pratiquer les vertus dans un degré héroïque, autant de conditions qui semblent absolument requises pour que Dieu puisse élever une âme sur les hauteurs de la contemplation. L'âme s'est dépouillée de toute attache à chose quelconque, elle ne désire plus que Dieu seul ; Dieu l'élèvera, si bon lui semble, mais il n'y est point tenu.

Cassien devait connaître ces degrés supérieurs auxquels il fait allusion à plusieurs reprises dans ses Conférences ; la manière dont il en parle, les expressions à peine voilées dont il se sert, indiquent assez qu'il a appris autrement que par ouï-dire les choses dont il traite. Il sent, dit-il, combien la plume est impuissante pour traduire de pareilles merveilles, et il ajoute que pour bien comprendre ce que c'est, il faut y avoir passé, il faut en avoir l'expérience : « ... *Nemo nisi is capiet solus qui haec quae dicuntur,* EXPERIENTIA MAGISTRANTE, *perceperit* (1) », et ail-

(1) Coll. III, 7.

leurs encore : « *Magna enim vere atque mirifica sunt, nec ulli hominum penitus nisi his tantum qui experti sunt nota, quae Dominus fidelibus suis adhuc in isto corruptionis vasculo constitutis ineffabili largitur liberalitate* (1) : « Celui-là seul entendra la vérité de ces paroles, que l'expérience a instruit. » — « Grandes en vérité et merveilleuses, et inconnues profondément aux hommes, si ce n'est à ceux qui en ont fait l'expérience, sont les largesses que Dieu, en sa libéralité ineffable, accorde à ses fidèles, même durant qu'ils demeurent en ce vase de corruption. »

Cassien distingue très nettement (2) les merveilles secrètes, les dispensations particulières que Dieu opère à chaque instant dans l'âme des saints, de certaines grâces d'ordre inférieur qu'il accorde à des âmes moins élevées en perfection, telles que la joie spirituelle qui envahit l'âme soudainement, les élans du cœur qui font passer subitement de l'engourdissement à la tiédeur, et comme du sommeil le plus profond à la prière la plus fervente. A quelque degré qu'on soit parvenu, dit-il, on fait parfois des prières pures où l'âme passe tout entière, et la raison en est aisée à saisir. Le premier degré dans la vie surnaturelle consiste dans le souvenir du jugement; or la pensée des châtiments produit l'épouvante, et l'âme est alors si touchée de componction qu'elle n'est pas moins remplie de ferveur dans sa supplication qu'une autre âme très pure et très sainte que le souvenir des bienfaits de Dieu plongera dans une joie et une allégresse inexprimables ; car, ainsi que l'a dit le Seigneur, une âme commence à aimer davantage, quand elle en arrive à comprendre qu'il lui a été remis davantage (3). Ne serait-on donc encore qu'au premier degré de renoncement, on éprouve parfois de ces sentiments d'amour et de ferveur, qui ne sont pas un indice de perfection con-

(1) Coll. XII, 12. — (2) Coll. XII, 12. — (3) Coll. IX, 15.

sommée. Notons, en passant, que Cassien ne dit aucunement de repousser ces consolations divines qu'il appelle des prospérités spirituelles, « *successus videlicet spirituales* (1) » et qui sont en réalité des grâces d'union ; il recommande seulement à ceux qui en sont favorisés de ne point se laisser égarer par la présomption, mais de se servir de ces grâces, d'en faire « des armes de justice à droite », pour employer une expression de l'Apôtre saint Paul, la droite désignant les événements heureux, et la gauche, les événements malheureux ; il faut ici faire flèche de tout bois, de la prospérité aussi bien que de l'adversité.

Il y a des faveurs qui ne sont réservées qu'aux parfaits, à ceux qui sont parvenus, comme le dit Cassien, au troisième degré de renoncement que si peu de personnes connaissent (2). Pour y arriver, l'âme a dû se dégager de toute affection terrestre, mourir à tout le créé ; pour elle, les choses sont comme si elles n'existaient plus. C'est par la méditation continuelle des Saintes Écritures et des choses divines, par de longs et persévérants efforts qu'elle s'est purifiée, de sorte que parfois elle ne sent plus la faiblesse de la chair et le poids de son corps ; elle est ravie hors d'elle-même, elle ne voit et ne sent plus rien (3). Ici c'est l'aliénation des sens, l'extase dont saint Augustin dira : « *Extasis est mentis excessus : quod aliquando pavore contingit, nonnunquam vero per aliquam revelationem, et alienationem mentis a sensibus corporis, ut spiritui, quod demonstrandum est, demonstretur* (4) » : « L'extase est un ravissement de l'esprit ; ce qui arrive quelquefois par une crainte excessive ; parfois encore, par une révélation, alors que l'esprit abandonne les sens corporels, pour voir tout ce qui doit lui être démontré. » Cassien l'appelle : « *spiritus excessus* (5), *mentis excessus* (6), *excessus* (7) » ; il dit

(1) Coll. VI, 10. — (2) Coll. III, 10. — (3) Coll. III, 7. — (4) Enarrat. in psalm. 67. — (5) Coll. IV, 5. — (6) Coll. VI, 10. — (7) Coll. XIX 4.

ce qui parfois la provoque, ce sont des parfums dont ceux de la terre ne sauraient donner une idée, ils enivrent l'âme, et dans son ravissement, elle oublie qu'elle est dans un corps mortel (1). L'aliénation des sens, c'est ce que signale sans cesse Cassien : l'âme est si attentive aux choses du ciel qu'elle ne sent plus qu'elle est unie à un corps, on peut parler, elle n'entend plus rien; dans l'extase on ne voit plus ni hommes, ni arbres, ni quoi que ce soit (2). L'abbé Jean rapportait aux deux amis Germain et Cassien que la Bonté divine le ravissait au point qu'il oubliait le poids de son corps; son âme s'isolait tout à coup des sens extérieurs et se séparait tellement des choses de ce monde que ses yeux et ses oreilles devenaient insensibles; souvent le soir il ne savait s'il avait pris son repas, et le lendemain il ignorait s'il avait jeûné la veille, tant son esprit était absorbé par la contemplation des choses célestes (3). Et un peu plus loin, le même abbé Jean ajoute que, lorsque les anachorètes étaient peu nombreux, la solitude les charmait, et il leur arrivait très souvent, « *frequentissime* », d'être ravis en Dieu dans ces retraites profondes où rien ne venait les distraire. Mais peu à peu, — détail caractéristique, — le nombre des solitaires augmenta et les lieux déserts devinrent plus rares; alors le feu céleste de la contemplation commença à s'éteindre, et les soins des choses de la terre enlacèrent les âmes de leurs liens (4). Donc silence, solitude, absence des préoccupations matérielles, voilà ce qui favorise la contemplation.

Comme on vient de le voir, l'abbé Jean avouait que l'extase lui faisait oublier tout, tant son esprit était absorbé en Dieu. Cassien a pris soin d'expliquer un peu ce qui se passe dans cet « *excessus mentis* », quels sont les effets qu'il produit dans l'âme. Élevée loin au-dessus de la terre,

(1) Coll. IV, 5. — (2) Coll. III, 7. — (3) Coll. XIX, 4. — (4) Coll. XIX, 5.

l'âme contemple avec des yeux très purs, et comme rien ne vient la distraire de son objet, elle reste supendue, pleine d'admiration et d'un saint tremblement, elle se délecte dans la vue des merveilles divines (1), et cette contemplation est pour elle une nourriture délicieuse (2). Elle conçoit alors un désir très ardent des choses du ciel, elle les voit plus clairement, elle profite davantage de cette contemplation, elle pénètre plus avant dans les secrets célestes, sa prière est plus pure et monte droit à Dieu (3). Souvent saint Antoine était ravi en extase, et quand le soleil se levait, il l'apostrophait ainsi : « O Soleil, pourquoi m'arrêter ? Tu ne te lèves que pour m'ôter la clarté de la vraie lumière. » C'est lui qui disait de la prière cette parole toute du ciel : « Il n'y a pas de prière parfaite, si le moine s'aperçoit lui-même qu'il prie (4). »

En tout ceci il s'agit évidemment de la prière parfaite ; la formule en est contenue dans le « *Pater* », puisque c'est Dieu lui-même qui est venu nous l'apprendre ; pourtant dit Cassien, il y a encore une prière plus élevée, prière que fort peu connaissent par expérience, la prière de feu, « *ignea oratio* » (5). Que cette prière existe, il n'est guère possible d'en douter, à voir l'insistance avec laquelle il en parle (6). En quoi consiste-t-elle ? Comment se produit-elle ? Comment se manifeste-t-elle ? Autant de questions auxquelles il a pris soin de donner des réponses. Il commence par dire, qu'à proprement parler, c'est une prière ineffable, quelque chose que l'homme ne saurait ni exprimer ni comprendre (7), mais cet état est possible, et l'Oraison dominicale y conduit ceux qui lui sont fidèles (8) ; voilà le moyen. Le cœur doit être pur, et l'âme tranquillement

(1) Coll. x, 6 ; I, 15. — (2) Coll. I, 8 ; IX, 3. — (3) Coll. VI, 10. — (4) Coll. IX, 31. — (5) Coll. IX, 25. — (6) Coll. IX, 15, 26 ; X, 11. — (7) Coll. IX, 15, 25. — (8) Coll. IX, 25.

occupée à considérer les grâces et les miséricordes du Seigneur, et ceci non pas d'une façon passagère, mais il faut que l'âme ait commencé à s'enraciner dans cet état, ce sont là les conditions préalables (1). En quoi consiste donc cette prière de feu? Il n'y a ici ni son de la voix, ni mouvement de la langue, ni prononciation de paroles ; mais c'est une infusion de la lumière céleste qui vient illuminer l'âme de ses clartés. Alors l'âme n'emploie pas nos mots humains bornés (2), mais l'Esprit prie en elle à son insu avec des gémissements ineffables (3) ; elle est comme une fontaine débordante qui coule vers Dieu d'une manière qu'on ne saurait exprimer ; en un instant, elle conçoit tant de choses et dit tant de choses à Dieu dans sa supplication qu'elle ne pourrait les dire facilement, et plus tard, quand elle est revenue à elle-même, il lui est impossible non pas seulement de les répéter, mais même de s'en souvenir (4). Cette prière, dont la puissance est extraordinaire, est vraiment une prière de feu, car l'âme s'y comporte comme une flamme qui court avec une excessive rapidité (5).

C'est parfois un verset de psaume qui est l'occasion de cette prière de feu, ou encore la voix douce et harmonieuse d'un de nos frères; d'autres fois, c'est une psalmodie grave et régulière, les exhortations et les entretiens d'un saint homme, la mort d'un frère ou d'un ami, le souvenir de nos négligences passées (6). Les sentiments intérieurs de l'âme se traduisent alors de diverses manières, joie ineffable, transports spirituels qu'on ne saurait contenir, profond silence, suspension des sens, gémissements ineffables, larmes abondantes (7). Les larmes, il faut le reconnaître, ne viennent pas toutes du même sentiment et de la même vertu ; les unes sont provoquées par le regret

(1) Coll. IX, 15. — (2) Coll. IX, 25. — (3) Coll. IX, 15. — (4) Coll. IX, 25 et 25. — (5) Coll. IX, 15. — (6) Coll. IX, 26. — (7) Coll. IX, 27.

des péchés, d'autres par le désir de la gloire éternelle, d'autres par la crainte du jugement de Dieu. Parfois aussi on pleure sur les péchés des autres. Toutes ces larmes sont saintes, mais dit Cassien, quand on est déjà fixé dans le bien, on ne doit pas rechercher les larmes qui coulent avec tant de peine et qui viennent seulement de l'homme extérieur; ces larmes n'ont aucun rapport avec celles que Dieu donne tout à coup, et en réalité elles ne font que distraire l'âme de sa contemplation (1).

Dom A. Ménager.

(1) Coll. IX, 29-30.

TEXTES ANCIENS

Après les Conférences de Cassien, les *Verba Seniorum* ou *Maximes des Anciens* forment une des principales sources pour connaître la doctrine spirituelle des Pères du Désert. Le renom de sainteté dont jouissaient les grands anachorètes d'Égypte attirait dans leur solitude non seulement une foule de disciples, mais encore un grand nombre de visiteurs venus de toutes les parties de l'Europe pour recueillir sur leurs lèvres la doctrine authentique des voies spirituelles. Transmis d'abord de bouche en bouche, cet enseignement n'aurait pas tardé à s'obscurcir et à disparaître, si on n'avait songé à le conserver par écrit. On forma donc plusieurs recueils de ces sentences spirituelles des Anciens ; on groupa sous un même titre les maximes qui se rapportaient à peu près à un même sujet, en les rangeant suivant l'ordre alphabétique des noms des solitaires qui les avaient prononcées. Ce fut l'origine des livres connus plus tard sous le nom de *Verba Seniorum*. Ils furent traduits en latin vers le milieu du VI^e^ siècle. On en rencontre un nombre considérable de manuscrits dans les Bibliothèques, preuve manifeste de l'avidité avec laquelle on les lisait et méditait au moyen-âge.

Qu'il ne faut juger personne

Il arriva un jour qu'un frère de la communauté de l'Abbé Élie, ayant commis une faute, fut chassé. Il s'en alla trouver l'Abbé Antoine à sa montagne. Lorsqu'il eut passé un certain temps auprès de lui, Antoine le renvoya à sa communauté. Mais celle-ci lui refusa l'entrée, et le pauvre moine dut revenir auprès d'Antoine. Le vieillard envoya alors quelqu'un à la communauté, lui dire : « Un navire a fait naufrage en mer et perdu toute sa cargaison : il n'a pu être amené à terre qu'à grand'peine. Voulez-vous donc, en rejetant ce navire en mer, occasionner sa perte ? » La com-

munauté, comprenant par là qu'Antoine jugeait le coupable digne du pardon, le reçut aussitôt.

Un frère avait péché ; le prêtre lui ordonna de sortir de l'église. Alors Bessarion se leva et sortit avec lui, disant : « Moi aussi je suis pécheur. »

L'Abbé Isaac, étant venu de son désert de la Thébaïde à la communauté des frères, en vit un qui se rendait coupable de quelque négligence, et, irrité, il le fit chasser du monastère. Mais lorsqu'il s'en retourna à son désert, il trouva à la porte de sa cellule l'Ange du Seigneur, qui lui dit : « Je ne vous laisserai pas entrer. » Et comme il priait l'ange de lui faire connaître le motif de cet arrêt, celui-ci répondit : « Dieu m'envoye vous dire : Où ordonnez-vous que j'envoie ce frère coupable que vous avez condamné? » L'Abbé Isaac se repentit sur-le-champ de sa conduite, et dit en se prosternant : « J'ai péché, pardonnez-moi. » L'Ange répondit alors : « Levez-vous, Dieu vous pardonne, mais prenez garde à l'avenir à la dureté de cœur ; et pour les fautes légères qui échappent aux parfaits, remettez-vous-en volontiers au jugement de Dieu. »

Un jour un frère de Scété fut trouvé en faute. Les Anciens, après s'être réunis, voulurent recourir aux lumières de l'Abbé Moïse, et l'envoyèrent prier de venir. Il refusa. Cependant, le prêtre lui ayant fait dire que l'assemblée des frères l'attendait, il vint, mais portant sur son dos une corbeille pleine de sable. Les frères venus à sa rencontre lui dirent : « Père, qu'est-ce que cela? » Le vieillard leur répondit : « Ce sont mes propres péchés. Ils me suivent par derrière, je ne les vois pas, et vous voudriez que je juge les péchés des autres! » Sur cette réponse, on décida de ne rien dire au frère et de lui pardonner.

L'Abbé Joseph interrogea un jour l'Abbé Pastor en ces termes : « Que dois-je faire pour devenir un vrai moine? » Le vieillard lui répondit : « Si vous voulez trouver le repos

de votre âme en ce monde et en l'autre, en toutes circonstances dites-vous : Que suis-je? et ne jugez personne. »

Un frère posa au même Abbé cette question : « Si un frère tombe en faute sous mes yeux, est-il bon que je taise sa faute? » Et le vieillard répondit : « Chaque fois que nous fermons les yeux sur les péchés de nos frères, Dieu ferme les yeux sur les nôtres ; et chaque fois que nous révélons leurs péchés, il se prépare à accuser les nôtres. »

Un jour, dans un monastère, un frère ayant commis une faute grave, l'Abbé voulut consulter à ce sujet un anachorète qui depuis de longues années vivait dans une réclusion complète, non loin de là. Il alla le trouver et lui exposa le cas de ce frère. « Chassez-le du monastère », déclara le solitaire. Le frère ainsi chassé se retira dans une carrière, et là il ne cessait de pleurer. Or, il arriva que des moines qui allaient voir l'Abbé Pemen, passèrent par cet endroit et entendirent ses gémissements. Ils descendirent dans la carrière, et, le trouvant plongé dans la plus amère douleur, ils lui conseillèrent d'aller trouver le solitaire qui l'avait fait chasser. Le frère n'y voulut point consentir et dit : « Je mourrai en ce lieu. » Dès qu'ils furent arrivés auprès de l'Abbé Pemen, les moines lui racontèrent la chose. Celui-ci leur dit : « Allez trouver ce frère et dites-lui : « L'Abbé Pemen vous demande. » Le frère vint. Quand le vieillard l'aperçut dans cet abattement, il se leva, l'embrassa, et avec des manières affectueuses le pria d'accepter à manger. Il le consola de son mieux, puis envoya un de ses disciples au solitaire lui dire : « Il y a bien des années que j'ai entendu parler de vous et que je désire vous voir; jusqu'ici notre paresse à tous deux a été cause que nous ne nous sommes jamais visités. Mais aujourd'hui voici que Dieu a fait naître une occasion et ainsi déclaré sa volonté ; prenez donc la peine de venir jusqu'à moi (car l'Abbé Pémen ne quittait jamais sa cellule), afin que nous

puissions enfin nous voir. » Le Solitaire pensa en lui-même : Cette invitation n'a pu m'être adressée par le saint homme que sous l'inspiration de Dieu ; et il vint à l'Abbé Pémen. Lorsqu'ils se furent salués avec une joie réciproque, ils s'assirent, et l'Abbé Pemen dit : « Des hommes demeuraient l'un près de l'autre, ayant chacun un mort. Or, l'un d'eux quitta le sien pour s'en aller pleurer celui de son voisin. » Le Solitaire comprit aussitôt ce que son interlocuteur voulait lui faire entendre, et, repentant de ce qu'il avait fait, il dit : « Pemen vit en haut au ciel, et moi, en bas sur la terre. »

Un frère interrogea l'Abbé Pemen en ces termes : « Lorsque je garde la cellule, je ne tarde pas à être accablé par la tristesse et le découragement. Que faire? » Le vieillard répondit : « Ne méprisez ni ne condamnez personne; dans vos discours ne blessez jamais la charité ; alors Dieu vous établira dans la paix, et dans un repos exempt de trouble. »

Un jour dans une réunion les Pères de Scété discutaient le cas d'un frère coupable. Pour l'Abbé Pior, il se taisait. Au bout de quelque temps on le vit sortir, puis bientôt rentrer, mais portant sur les épaules un sac de sable, et sur la poitrine un autre sac également plein de sable, mais plus petit. « Qu'est-ce que cela? » lui demandèrent les Pères. « Le grand sac, répondit-il, ce sont mes péchés. Comme ils sont en grand nombre, je les ai mis sur mon dos, de peur que leur vue n'excite ma componction et mes pleurs. Le petit sac, ce sont les péchés de notre frère, et je les porte par devant pour les bien examiner et les juger. Je le confesse, il n'en devrait pas être ainsi. Ce sont plutôt mes péchés que je devrais porter devant moi, afin de les repasser dans mon cœur et de prier Dieu de me les pardonner. » A ces paroles, les Pères s'écrièrent : « Cette voie est vraiment celle du salut. »

Un Ancien a dit : « Si vous êtes chaste, ne jugez pas le

fornicateur; autrement, vous tomberiez comme lui. Car celui qui a dit : « Ne commettez pas la fornication », a dit aussi : « Ne jugez point. »

Un prêtre venait de temps en temps d'une basilique à la cellule d'un certain solitaire, pour y célébrer le saint Sacrifice et lui donner le corps du Seigneur. Un jour, quelqu'un vint trouver ce solitaire et porta auprès de lui une accusation grave contre le prêtre. Lorsque ce dernier se présenta comme de coutume pour célébrer le saint Sacrifice, le solitaire indigné ne lui ouvrit pas. Le prêtre se retira. Mais une voix se fit entendre au solitaire, qui disait : « Les hommes se sont arrogé le droit de juger pour moi. » En même temps, comme ravi en extase, il vit un puits d'or, avec son seau et sa corde également d'or, et ce puits contenait une eau délicieuse. Un lépreux puisait de cette eau et la versait dans un vase. Le solitaire aurait bien voulu boire à ce vase, mais il n'osait parce que celui qui puisait était lépreux. La voix se fit alors entendre de nouveau : « Pourquoi, disait-elle, ne bois-tu pas de cette eau? Comment celui qui emplit le vase serait-il un obstacle? il ne fait que puiser et verser dans le vase. » Alors le solitaire, rentrant en lui-même, comprit le sens de la vision : il appela le prêtre, et lui demanda de célébrer comme auparavant le saint Sacrifice.

Il y avait dans un monastère deux frères de très grande vertu, qui avaient mérité de contempler mutuellement le resplendissement surnaturel de leurs âmes. Il arriva un jour que l'un d'eux, ayant à sortir du monastère un vendredi dès le matin, vit quelqu'un qui mangeait. « Comment, lui dit-il, un vendredi vous mangez à cette heure? » Or, le lendemain, tandis qu'à l'ordinaire on célébrait la sainte messe, son frère, jetant les yeux sur lui, ne vit pas son âme resplendir comme de coutume. Il en fut contristé; et l'étant allé trouver dans sa cellule, il lui dit : « Qu'avez-vous donc fait, mon frère? Je n'ai pas vu aujourd'hui votre

âme resplendissante comme à l'ordinaire de la grâce divine. » — « Je n'ai conscience d'aucune faute, soit en acte, soit en pensée. » — « N'auriez-vous pas tenu quelque propos offensant? » Se ressouvenant alors du reproche qu'il avait adressé : « Oui, dit-il, hier j'ai vu quelqu'un mangeant dès le matin, et je lui ai dit : « Vous mangez à « pareille heure un vendredi! » voilà certainement mon péché; mais unissez vos travaux aux miens pendant deux semaines et prions Dieu en commun qu'il me pardonne. » Ils firent ainsi. Et les deux semaines écoulées, le frère vit de nouveau la grâce divine illuminer l'âme de son frère. Ils furent consolés, et rendirent grâces à Dieu, qui seul est bon.

Chronique de Liturgie

C'est une liturgie bien riche et bien émouvante dans ses rites que celle de l'Église byzantine. Elle ne peut revendiquer la sobriété de la liturgie romaine ; elle est orientale et les Occidentaux s'habitueraient malaisément à l'imposante lenteur de ses cérémonies ; mais ils aiment, à l'occasion, jouir de ses splendeurs, mêler leurs âmes aux élans d'âmes fraternelles et se rendre compte dans l'illusion même que donne la variété des usages, de l'unité harmonieuse de l'Église de Dieu.

Tout récemment une manifestation peu ordinaire pouvait en donner la preuve en plein Paris : saint Jean Chrysostome était fêté dans l'église de la Madeleine selon le rite grécoslave. Prélat et ministres, chœur russe, rien ne manquait à la fonction sainte ; et, ce qui est fort digne d'intérêt, plusieurs membres élevés de la hiérarchie latine se trouvaient présents. Geste de sympathie qui mérite d'être remarqué.

La grande question de l'union des Églises, en effet, si chère au cœur des catholiques fervents, de ceux qui ont le zèle de leur foi, comme à celui des Papes, a pris, du fait des circonstances, une ampleur, une actualité, une importance, qu'elle n'avait peut-être jamais eues. Elle évolue, ce semble, dans une atmosphère de grande sincérité qui la rend plus attrayante et aussi plus délicate. Cela nous invite à tenir nos yeux fixés surtout du côté de Pierre, pour bien voir (1). En ce qui concerne les Orientaux, les Slaves particulièrement — car il est

(1) Mgr Batiffol, dans une belle Conférence prononcée à Nancy le 11 janvier 1923 devant Mgr de la Celle, note avec raison que l'attitude de Rome, empreinte de grande bienveillance, est d'ailleurs expectante : « il n'est pas dans le caractère historique de la papauté de faire des avances, moins encore de se prêter à des équivoques et de se contenter de demi-retours... mais elle ne refuse aux mouvements qui se dessinent, ni son attention, ni sa sympathie, ni sa prière... »

Il ne peut être question de traiter sur le pied d'égalité.

bon de se restreindre ici, le problème n'étant pas le même pour les « dénominations protestantes », — Rome a manifesté sa sollicitude, dit clairement sa pensée. Pie XI, après Benoît XV, ne se contente pas d'envoyer des secours aux misères matérielles ou de sceller des Concordats ; il se préoccupe d'une éventualité rendue possible et non pas improbable par l'imprévu des événements, celle du retour au bercail d'un grand nombre de frères séparés. A de nombreux indices le mouvement est sensible ; parfois le désir de réconciliation dépasse évidemment la région des velléités. Car les soutiens politiques sont tombés, la persécution en maint endroit fait rage ; les regards las se tournent vers cette Mère lointaine que l'on ne voulait pas reconnaître dans les jours heureux. Le grain qui meurt prépare une moisson nouvelle.

Or, par tout l'Orient, en Russie comme ailleurs (1), l'aspect liturgique de la conversion revêt une gravité significative. La floraison d'œuvres d'apostolat dont nous sommes justement fiers est là-bas chose, sinon inconnue, du moins très modeste. Les Orientaux sont conservateurs, dit-on, voire immuables ; s'ils s'agitent, ils ne progressent pas. Le préjugé, l'ignorance, la paresse du nombre, affaiblissent et enlisent pour ainsi dire ce grand troupeau qui s'est éloigné du cœur de l'Église. On ne peut nier, pourtant, qu'ils aient gardé le sens du culte divin. Là, toute leur vie engourdie s'est réfugiée, là ils s'attachent de toute leur foi imparfaite et de leur bonne volonté.

C'est la liturgie, élément le plus stable et le plus vénéré de leurs observances traditionnelles, qui constitue l'unique enseignement religieux de ces peuples ; c'est elle, source pure et à peu près seule de la vraie doctrine, qui les a empêchés, et plus qu'on ne le pense, de s'enfoncer dans l'hérésie. Jusqu'à quel point n'a-t-elle pas préservé les Russes du rationalisme? Mieux que les écrits des théologiens, souvent entachés d'opinions hétérodoxes, les livres d'Église ont gardé et imposé, quoique dans une mesure variable, la majeure partie du dépôt de l'antique foi. Et des catholiques byzantins, ceux dont nous par-

(1) Nous notons simplement que dans la réponse serbe à une enquête que poursuivent les *Lettres* (janvier 1923) on rapporte, pour une bonne part, à la divergence des rites cette sorte d'antagonisme latent qui existe entre les éléments peu homogènes de ce nouvel État.

lions tout à l'heure, à ceux que Benoît XV appelait naguère, avec une indulgente bonté, les « orthodoxes », c'est le rite qui constituera le meilleur des traits d'union.

Voilà pourquoi cette messe de saint Jean Chrysostome ne devait pas passer inaperçue. Elle venait d'ailleurs illustrer à point les décisions suggestives portées par Mgr Chaptal (1). Il faut citer quelques-unes de ces paroles d'évêque. Outre qu'elles nous livrent la pensée de la sainte Église, elles rendent un hommage direct à la puissance d'apostolat de la liturgie. « La plupart des Russes, note le prélat, sont tellement attachés à la conservation de leur rite, et de leurs usages religieux, qu'ils les considèrent comme faisant partie de leur patrimoine national. Passer au rite latin en embrassant le catholicisme, pour des esprits ainsi prévenus, c'est une trahison... Ils ignorent qu'il existe un rite slave catholique et que *ce rite est en tout conforme* à celui auquel ils sont si profondément et légitimement attachés... » Va-t-on exiger d'eux un sacrifice au-dessus de leurs forces et, somme toute, injustifié? Est-ce que le missionnaire (2) qui porte à ces languissants la vraie vie, l'enveloppera de formes choquantes? « L'union véritable entre chrétiens... consiste dans l'unité de *foi* et d'*ordre*, disait jadis Léon XIII; et il ajoutait : Ne craignez pas que l'on supprime rien de votre droit... des rites pratiqués en chaque Église... (3) » Et de même l'évêque. On détrompera les fidèles. Le rite latin n'est ni le seul rite, ni le rite complet. Le catholicisme embrasse tous les particularismes et les surpasse de toute l'ampleur de la foi. C'est un devoir pour les prêtres de maintenir les convertis orientaux dans leur rite vénérable entre tous... Ces conclusions, nous l'avons dit, ont été pleinement approuvées par Rome, qui les étend à tout autre rite que le latin.

Étant donné ce qui précède, on ne pourra que louer le R. P. Janin d'avoir fait si large la part de la liturgie dans son

(1) Publiées en décembre 1922 par la *Semaine religieuse* de Paris. Elles ont reçu de Rome la plus nette approbation.

(2) Le biritualisme des missionnaires, qui a ses chauds partisans, n'a pas été, que nous sachions, l'objet d'approbations ou de sanctions de Rome. Il semble qu'on ne tende pas à l'encourager. Cela est fort délicat, souffre difficulté, et aux yeux des Russes, se complique d'une pointe de nationalisme.

(3) *Praeclara gratulationis*, cité par Batiffol, l. c. *Documentation catholique*, 3 février 1923. Le canon I du *Codex Juris* dit de même.

ouvrage sur *les Églises orientales et les rites orientaux* (1). Tout compté, il lui donne peut-être le quart du volume. Pour un livre traitant spécifiquement de liturgie, ce serait peu. Mais le manuel du P. Janin tient en même temps de l'histoire et du droit. Il n'en est pas, pour cela, plus facile à caractériser. Du moins il intéresse... comme un roman ! Un savant n'y trouverait pas son compte ? Il ne s'adresse pas aux savants. Et encore, qui sait si le labeur patient et considérable de ce « renseigné » ne satisferait pas, sur plus d'un point, les savants eux-mêmes ? Les liturgistes de leur côté, trouvant, parmi ces 700 pages, tant de détails et de nomenclatures, demanderaient quelques détails oubliés dans le champ de leur pieuse curiosité. Mais ils savent que la vulgarisation ne doit pas se faire ardue ; et ils se taisent, convaincus de l'effort tenté et de l'utilité du résultat. On lit donc sans reprendre haleine, depuis la captivante description du rite byzantin, jusqu'au XVIII[e] et dernier chapitre sur l'union des Églises. On lit, et l'on assiste sans fatigue à la messe de saint Jean Chrysostome, puis à l'administration des sacrements, puis, un peu rapidement, aux querelles dogmatiques entre orthodoxes. On lit et l'on parcourt les pays d'orthodoxie : Grecs — pourquoi ne s'est-on pas davantage arrêté à l'Athos, presqu'île des moines, immense basilique dont la montagne est la nef ? — Melkytes, Slaves, Roumains — et, disséminés un peu partout comme des pionniers, les catholiques. On passe aux autres rites : arménien, syrien, chaldéen, maronite, copte. Quand on songe que, sur les moindres grains de cette poussière d'Églises, des renseignements sérieux nous sont donnés, et combien cela suppose de connaissances, on n'a plus le courage de dire que cette vaste étude, achevée en 1914 puis complétée jusque vers 1921, n'est pas à jour de tous points. L'auteur avait bien tout dit, mais les événements marchent. Que réservent à l'Église russe ses déboires ; aux Serbes, aux Grecs, aux Bulgares, la rude mainmise de l'État ; aux Arméniens le Croissant, à tous les Orientaux le réveil d'un nationalisme sectaire ? Pour ce qui touche à la liturgie, le clergé serbe, le concile bulgare, désirent y porter atteinte. Le R. P. Janin en sera quitte pour rééditer ce précieux livre qui contient, sans doute, la franchise un peu rude et décevante des réalités, mais qui montre, par l'organisation, les coutumes,

(1) Bonne Presse, 1923, VIII-715 p., avec 48 illustrations et 9 cartes.

les tendances, l'état général de ces Églises, l'œuvre offerte à notre zèle et le grand rôle, tout pacificateur, que nous devons attendre de la liturgie.

***

Dans le courant de l'année dernière, d'autres décisions épiscopales que celle de Mgr Chaptal ont été portées. Elles intéressent assez la liturgie pour être mentionnées ici.

Mgr Rivière, archevêque d'Aix, approuve dans son diocèse une communauté de prêtres séculiers. Que voit-on dans leurs Constitutions ? Plusieurs articles relatifs à la prière, aux lieux de culte, etc. ; et l'on constate avec joie que c'est à l'office divin que ces prêtres demanderont leur formation intérieure et les satisfactions de leur âme ; qu'ils entretiendront avec un soin spécial l'autel, le baptistère de leur église ; qu'ils s'acquitteront dignement, parfaitement, si c'est possible, des fonctions liturgiques ; qu'il s'efforceront de donner au peuple chrétien l'intelligence et le goût, surtout de la Messe « moyen de participer activement, dans l'union des cœurs, au culte de Notre-Seigneur Jésus-Christ »... N'est-ce pas un signe, cela, que le mouvement et l'apostolat liturgique portent des fruits ?

Plus remarquable encore « l'*union liturgique pour prêtres* (1) » approuvée par le Card. Mercier. « La pensée dominante du prêtre, leur écrit le Cardinal, ne doit-elle pas être qu'il est l'homme choisi par Dieu et sacré par lui pour célébrer le saint sacrifice ? » Et ils ont un magnifique programme : la formation personnelle, d'abord, qui restaurera par des convictions plus éclairées la vie liturgique des ministres du culte. « A la lumière des principes dogmatiques, ils s'appliqueront à comprendre comment la prière officielle de l'Église, essentiellement tributaire du dogme, en est l'illustration perpétuelle et la vivante profession ». Et la vie liturgique personnelle ira s'alimenter à tous les saints livres d'Église, y compris le Pontifical. Ensuite la restauration liturgique de la vie paroissiale se fera par un apostolat oral approprié, par l'apostolat écrit, par le simple et digne exercice — et c'est là le grand point — du ministère liturgique du prêtre.

(1) *Les questions liturgiques* de Louvain (juin 1922) ont inséré les détails. Il y a là un plan d'études liturgico-dogmatiques, qui est en principe très attrayant.

Parlerons-nous d'une autre décision, ou plutôt d'une invite de Mgr Landrieux? (1) Il convient certainement de la mentionner comme une initiative remarquable et parce qu'elle est conçue dans un esprit qui s'apparente à celui de la liturgie. Le prélat se préoccupe du mince effet que produit la formation catéchistique dans les circonstances présentes. Quelle en est la cause? Avec délicatesse et décision, l'évêque la dévoile. Le catéchisme est un exposé didactique aux formules abstraites, trop abstraites... Eh oui! les petits chrétiens d'aujourd'hui ne bénéficient plus de cette douce et pénétrante préparation familiale que leurs pères avaient reçue. Ils sont tout novices et le livre savant excède leur esprit trop fruste. Que faire? On n'abandonnera pas ce livre admirable, à Dieu ne plaise. Mais on attendra, et, en attendant d'apprendre une grave leçon, les petits enfants entendront des histoires. Cela n'est pas sérieux? Au contraire. C'est un trait d'adaptation merveilleux, dicté par le Seigneur lui-même, qui se reflète entièrement dans son Évangile, et l'Évangile est un livre écrit pour les simples. Prédisposer les âmes neuves et candides à l'enseignement austère de la doctrine, par l'enseignement aisé de l'Évangile, voilà une idée que la liturgie, « cette vieille méthode d'enseignement religieux intuitif », réalise admirablement. Il en est du catéchisme comme de la messe. L'ignorant *assiste* et s'ennuie, le fidèle que l'on a instruit pratiquement, *participe* et agit selon la pleine capacité de sa profession. L'Évangile n'est pas dans le catéchisme, mais toute la substance du catéchisme est dans l'Évangile. Ainsi s'instruisaient jadis les humbles : les pièces tirées de la Bible, qu'ils entendaient à la messe, leur donnaient le Seigneur dans ses mystères, les oraisons qu'ils suivaient sur les lèvres du prêtre leur donnaient la clef de la prière.

Mais pourquoi, s'il s'agit de « participer » à la messe, ne pas s'associer au prêtre par une sorte de concélébration? Les fidèles sont honorés d'un sacerdoce, dit saint Pierre. Sans doute. Toutefois, le terme de concélébration a son sens précis, dont il n'est pas expédient d'abuser. Au moins les fidèles pourraient-ils, non seulement s'unir au prêtre de toute leur âme, mais encore dialoguer avec lui certaines parties de la messe? Cela est-il permis? Cela n'est pas défendu. Expliquons-nous.

Rome, consultée, a répondu en août 1922 (2). Cette réponse

(1) Lettre de Mgr de Dijon en date du 22 septembre 1922.

(2) 4 août 1922. Est-il permis à l'assemblée des fidèles... de répon-

a suscité quelque émoi. Nous pensons qu'il n'y a pas lieu. Le décret commence par reconnaître que la pratique est, de soi, légitime. Il ne veut donc pas la condamner. Cependant, impressionnée par les inconvénients qui peuvent se produire, la Sacrée Congrégation engage à la prudence. Vérifier tous les cas dans le concret lui est impossible. Approuver largement une pratique qui, à côté d'excellents effets, peut en avoir de médiocres, lui répugne. Elle renvoie par conséquent les fidèles au meilleur juge de leur situation particulière, leur évêque ; c'est-à-dire que, sans interdire d'une manière générale un retour à la tradition ancienne que d'aucuns voudraient voir revivre, elle laisse discrètement un moyen d'apporter, là où cela paraîtra utile et sans danger, un changement insensible à la tradition actuelle qui n'est pas favorable en pratique à la messe dialoguée. La discipline antique est fondée en raison ; restaurée peu à peu, prudemment, sans éclat, elle sera susceptible de donner d'excellents fruits. Mais une double norme doit nous diriger : une loi de discrétion et une loi d'obéissance. Discrétion : on pourra désirer le dialogue dans la mesure des réponses du servant, et même, l'assemblée pourrait réciter à la messe basse ce qu'elle chante à la messe solennelle. Aller au delà serait téméraire. Obéissance : l'Ordinaire doit décider ; on lui soumettra filialement son désir et l'on acceptera en toute soumission et toute paix le jugement de sa sagesse.

***

Le retour du Temps Pascal nous a valu quelques livres de saison. Tout d'abord un bel *Officium majoris hebdomadae et octavae paschae*, qui sort des presses de Marietti (1). Le pre-

dre en chœur à la place du servant... ? — Au R^me^ Ordinaire d'en juger, selon l'esprit des lois portées : ce qui est licite en soi n'est pas toujours opportun à cause des inconvénients qui facilement en résultent, comme dans le cas présent, surtout à cause du trouble que célébrant et assistants peuvent éprouver au détriment du Saint-Sacrifice et des rubriques. C'est pourquoi il est expédient de s'en tenir à la pratique commune, ainsi qu'il a été répandu plusieurs fois en pareil cas. *A. A. S.* 31 août 1922.

(1) Élégante édition nouvelle avec chant, 972 pag. in-16, papier indien, poids 350 gr. Marietti, 1923, 25 lires. Cet ouvrage nous est parvenu un peu tard. Il ne cesse pas d'être utile.

mier éloge à lui faire, c'est qu'il est bien combiné et mis au courant de tous les décrets parus jusqu'ici. Le second, c'est qu'il est fort bien édité : format portatif et poids minime. On y trouve le nouveau chant de la Passion, d'une simplicité si grandiose. Puisse-t-il donner plus d'aisance et plus de voix à ceux qui chantent la louange divine, en ces saints jours!

Un simple rappel des *Messes du temps pascal* (1) de Mgr Harscouët, dont nous avons déjà parlé et qui sont commentées simplement, sobrement, à la manière des bons liturgistes.

Le tome V de la *Liturgie dominicaine* du R. P. Mortier traite (2) lui aussi du temps de Pâques. On connaît maintenant la collection, ces bons commentaires dont la grande théologie n'est jamais absente, et qui sont aussi très simples, très limpides. Quelques pages les amorcent, donnant le sens de cette période liturgique : « joie infinie et certitude définitive de notre foi ». Il ne sera pas superflu de louer l'impression agréable et le format, un peu spécial, mais commode, de cet ouvrage.

A l'Art Catholique on peut toujours reconnaître ces mêmes qualités professionnelles. Un *Calendrier liturgique* (3) y paraissait au début de cette année, honoré d'une préface de Dom Cabrol. Cet ouvrage a ceci de particulier qu'il donne aux fidèles, en plus de l'Ordo — presque un ordo, en effet, tant il y a de précisions sur les rubriques —, il leur donne de brèves et substantielles notices historiques. Et non seulement l'essentiel leur est dit sur les fêtes ou les saints, mais on les engage, par un choix bibliographique bien calculé, à faire de bonnes et fructueuses lectures. Ce calendrier introduit vraiment au Missel.

Et si l'on veut encore un missel, on saura que le chanoine Verdunoy réédite (4) sa *Petite année liturgique*. Elle est petite, dit le titre; elle pourrait l'être plus encore, car on regrettera, quel que soit le mérite de ce paroissien, qu'il ne puisse se réduire en un volume de moyenne épaisseur. Il y a d'ailleurs beaucoup d'explications, de notes historiques, de marques indéniables de science liturgique, de considérations édifiantes

(1) Art Catholique, 370 p. — 6 fr. 50.
(2) Desclée, 1923, sans indication de prix, 325 p.
(3) In-16 orné de bois, 3 fr.
(4) 2 vol., 1070-1120 p. Lethielleux, 1923.

dans le livre. Tout cela encadre les oraisons — bien traduites, avec — et ceci s'appliquerait aux notices — une sorte de répugnance à faire concis, à rendre ce quelque chose d'alerte, de nerveux, de sobre enfin, qui caractérise la liturgie romaine. Le paroissien de M. Verdunoy, recommandable, qu'on n'en doute point, n'avait guère de place pour insérer des images : faut-il s'en plaindre ? Ces réserves faites, les fidèles qui l'acquerront ne seront pas déçus.

Le *Missel des Jeunes* (1), au contraire, possède des images, des cartes, des tableaux, des figures géométriques précieuses pour la confection des ornements, des cantiques, un rituel parfait, et même la traduction, sans commentaires, des messes des dimanches et des grandes fêtes de l'année. Il est si mince que les Boy-Scouts, ses destinataires, en seront satisfaits ; et si dense qu'il pourra servir, pour nombre de jeunes, d'introduction au *Missel quotidien*. Ce dernier s'est enrichi de deux suppléments : un rituel et le rite de la bénédiction d'un Abbé. Sa réputation n'est plus à faire, et nous souhaitons que le *Missel des Jeunes* se répande tout autant que ce grand aîné.

Deux ouvrages mériteraient ici plus qu'une mention brève. Du tome V du *Liber Sacramentorum* de D. Schüster (Marietti, 1923, 210 p., 8 lires) on devine le caractère, alors que nous avons décrit ceux qui l'ont précédé. L'œuvre, croyons-nous, va être traduite en français et, traduite ou non, elle est importante.

De l'hymnaire de M. Vanderstuyf (*Hymnes de l'ordinaire du Bréviaire romain*, Gabalda, 1922, 175 p., 4 fr. 50) c'est aussi, en définitive, un éloge que nous devons faire. Non que la traduction, fort soignée, soit uniformément heureuse ! Pourquoi s'astreindre, par exemple, à un rythme correspondant à celui du latin, si cela nécessite parfois des... contorsions? Il y en a peu, d'ailleurs ; et si le texte ici est affaibli, là une riche trouvaille compense. Nous regrettons un peu, toutefois, que, dans la reproduction du texte ancien des hymnes, plus d'une belle variante soit omise. La version bénédictine n'a-t-elle pas autant d'intérêt que celle de Clichtoue ? Mais, encore une fois, la tentative de M. Vanderstuyf a certainement de l'intérêt ; elle

(1) 1 vol. 704 p., 200 gravures, 7 fr., 1923, St-André de Bruges. Nous aurons l'occasion de parler de la belle gerbe d'œuvres qu'a liée D. Gaspar Lefebvre. Son *Bulletin paroissial liturgique*, organe d'apostolat populaire, est destiné à faire grand bien parmi les fidèles.

aidera les âmes à bien chanter. Bien chanter, c'est prier deux fois.

Deux autres ouvrages enfin, ni l'un ni l'autre proprement liturgique, réclament une place côte à côte. Le *Carmel*, par un Carme déchaussé (Art Catholique, 1922), plaquette très agréablement présentée et d'une lecture facile, contient un chapitre sur la liturgie et l'attachement que l'Ordre lui manifeste. On y trouve des faits probants, des documents qui nous rendent encore plus aimable sainte Thérèse, plus admirable saint Jean de la Croix, plus proche de cœur toute cette noble famille monastique si dévote à Notre-Dame.

Et que dire, en terminant, du *Christ idéal du moine*, que Dom Marmion, au seuil de la tombe, nous a laissé comme un admirable testament? Celui-là aussi est un livre de famille, et c'est pourquoi mille liens l'attachent doucement et silencieusement à la liturgie. Enseignement monastique précieux, paternel et solide et fécond. Le sens de l'Écriture, le sens de la liturgie, on voit bien à quel degré Dom Marmion les possédait. Il a trop bien parlé, dans ces pages, de l'obéissance, de l'humilité, de la discrétion, pour n'avoir pas dit de belles choses sur la louange divine. On devra lire avec un double respect ce livre où se reflète une loyale et noble figure de moine et qui est apte à donner à toutes les âmes attentives une vision de paix.

fr. J. DE VATHAIRE, O. S. B.

Chronique de Pédagogie spirituelle

« Tout scribe versé dans ce qui regarde le royaume des Cieux ressemble à un père de famille, qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. »... Cette définition donnée par le Christ lui-même du savant bien instruit de toutes les choses du nouveau royaume, la lecture de « *Lex levitarum* » la rappelle inévitablement à la mémoire (1). Mgr Hedley est un moine bénédictin, d'une profonde vie intérieure, muni d'une excellente formation théologique et biblique, et riche de continuelles études d'histoire ecclésiastique et de patrologie, qui, devenu évêque de Nieuport s'adresse paternellement aux séminaristes de son diocèse et leur commente la « Règle pastorale » de S. Grégoire le Grand. Il s'attache à l'esprit plutôt qu'à la lettre. Tantôt un mot du grand Pape, tantôt une idée, tantôt tout un ensemble doctrinal, donnent occasion à des développements lumineux, forts et profonds sur les devoirs du séminariste en vue de son futur ministère pastoral.

Les règles essentielles de la formation sacerdotale sont les mêmes depuis l'origine du christianisme, et, sous des modalités accidentelles diverses, elles ont été de tout temps appliquées à l'éducation des clercs. L'auteur aime à le dire et à le montrer en passant : c'est, au reste, ce qui l'autorise à tirer de saint Grégoire des enseignements qui n'ont pas vieilli.

Son ouvrage est, en effet, très actuel et très neuf. En le lisant, on constate, avec cette joie que donnent le réel et le concret, que le moine, l'homme d'étude qui a écrit ces pages, est en même temps un homme d'action, qui s'est mêlé à la foule qui l'entourait, et qui de son temps connaît les tendances, les façons de penser, les besoins, et les exigences — aussi sait-il à

(1) « *Lex Levitarum* », *la formation sacerdotale d'après saint Grégoire le Grand*, par Mgr Hedley, O. S. B., traduit en français par D. Bède Lebbe, de l'abbaye de Maredsous. Collection « *Pax* ».

merveille adapter les règles qu'il donne aux circonstances changeantes du monde. On peut en voir des exemples en mille passages. Signalons, pour n'en citer qu'un, le chapitre XI : « La science et le ministère sacerdotal », où il indique quelles « qualités recommandables » se rencontrent dans « le tempérament scientifique moderne », et quelles leçons le prêtre peut tirer des « tendances de la science moderne », tout en étant et en restant lui-même animé d'un esprit différent.

Mgr Hedley est Anglais. On ne s'étonnera pas de ne pas trouver dans ces conférences cette netteté du plan, ce « lucidus ordo » qu'aiment nos esprits français. La pensée va d'une marche assurée et ferme sans doute, mais parfois déconcertante, et le lecteur, glissant d'une idée à l'autre, s'étonne d'arriver tout à coup où il ne se voyait pas mener. A chaque instant des images pittoresques et familières, inattendues elles aussi, donnent à des idées connues un aspect nouveau et un parfum spécial. Il faudrait citer longuement pour donner une idée de ce style et de cette manière. Qu'on lise, par exemple, comment Mgr Hedley traite de la pureté de l'âme (ch. III), ou encore de ce qu'il appelle « la compassion » dans le très suggestif chapitre IV intitulé : « L'attrait pour les âmes ».

Nous sommes bien en plein sol anglais, nous trouvons tous les caractères de la race. Pourtant, à chaque pas affleure, reposante et rude, la forte roche bénédictine et latine. Et c'est une agréable surprise d'entendre l'auteur recommander avec une insistance et avec une conviction profonde la formation scolastique, le maniement du syllogisme, du « distinguo » qui est « une arme bien affilée, qui travaille lestement et fait de bonne besogne », l'étude à fond de la logique qui permet de voir où gît le sophisme, « tout comme le tailleur de pierres sait où sont les lignes de clivage, et, d'un léger coup, détache le morceau voulu » ; c'est une aussi agréable surprise de le voir mettre au-dessus de toute autre, au point de vue littéraire, la formation classique et de l'entendre citer, parmi les lectures à faire, les œuvres de Bossuet et de Fénelon.

Mais plus encore qu'à la formation intellectuelle, Mgr Hedley s'attache à la formation morale, à la discipline de l'esprit et de la volonté, en vue du royal sacerdoce. A cette formation il donne comme point de départ la « conversion » qui est un don complet sans retour, dont il fait la condition nécessaire à toute vraie vocation. Et avec quelle force ne montre-t-il pas

que si cette « conversion » n'a pas eu lieu avant l'achèvement du séminaire, il n'y a presque plus à l'espérer ensuite. C'est en moine bénédictin qu'il parle de la nécessité, de la grandeur et du bienfait de la règle, avec la largeur d'esprit de son ordre qui, gardant fidèlement les observances, cherche toujours ce qu'elles ont d'essentiel et ne les considère jamais que comme un moyen d'arriver au dépouillement et à l'union de Dieu. Il faut nommer encore, à titre d'exemple, le riche chapitre sur « la pureté de l'âme », qui contient une analyse très fine et très profonde de la vraie mortification. Mais pourquoi indiquer ce passage? C'est tout le livre qu'il faudrait citer. Qu'on l'ouvre et qu'on lise.

« Des choses anciennes et des choses nouvelles », c'est bien ce que nous offre « *Lex levitarum* » : un enseignement de tous les temps sous des espèces très actuelles, des conseils à des clercs, à de futurs prêtres séculiers, pasteurs de paroisse, et bien faits pour eux; mais qui respirent en même temps je ne sais quel subtil et très fort parfum monastique.

*
* *

Ce sont encore les règles de la formation sacerdotale que nous trouvons tracées dans la *Lettre de Mgr Chauvin, évêque d'Evreux* (Documentation catholique, 25 nov. 1922).

Le prélat commente à ses professeurs du Petit et du Grand Séminaire la letttre « *Officiorum omnium* » de Pie XI au cardinal Bisleti. Il trace d'abord le programme du Petit Séminaire, qui doit être séparé de toute autre maison, comme le veut le Pape; il préconise, pour l'enseignement, les méthodes traditionnelles, qui sont encore les plus capables de donner d'excellents résultats. Il insiste sur la formation spirituelle, délicate entre toutes chez l'adolescent.

Parlant ensuite des études du Grand Séminaire, il souligne très heureusement, après le Saint-Père, l'importance capitale de la formation scolastique. Tant pour la Philosophie que pour la Théologie, le maître, le guide, le seigneur est saint Thomas; mais que dire sur ce sujet après le Pape, et comment ne pas dire moins? Puis, à propos des différents cours, de l'usage et du choix des manuels, Mgr d'Évreux donne des conseils à ses directeurs du Grand Séminaire .

Il termine en recommandant de développer dans le cœur des séminaristes l'amour de l'Église, épouse du Christ et notre Mère, d'apprendre aux prêtres de demain à la servir, à lui obéir, à la consoler et à la défendre. Ce filial amour de l'Église préserve de toutes les erreurs et est un gage de prédestination.

*
* *

La *Documentation Catholique* du 6 janvier 1923 a publié une autre lettre épiscopale inspirée par le même document pontifical, celle de *Mgr du Vauroux, évêque d'Agen*. Mgr du Vauroux constate que l'enseignement de la théologie pastorale tel que le comprennent Pie XI dans sa lettre *Officiorum omnium* et le Code de Droit canon (can. 13055, § 3) n'est, en général, pas donné dans les grands séminaires sous forme de cours spécial. Cette « science distincte, fondée sur des principes certains », cet « art très pratique et très délicat », sans lequel le prêtre sera insuffisamment préparé à son ministère de catéchiste, d'homme d'œuvres et de pasteur, ne sont pas, dit le prélat, suffisamment enseignés, par les allusions que peut faire à ce sujet le supérieur du Grand Séminaire en lecture spirituelle, ou au cours des leçons appelées diaconales; les conférences d'œuvres des jours de grand congé de printemps et d'été ne peuvent pas non plus les suppléer. Mgr d'Agen rappelle les principes au sujet du ministère et des œuvres, et après avoir tracé le programme du nouveau cours, il propose de lui consacrer deux heures par semaine, durant la sixième année de Grand Séminaire.

*
* *

La très intéressante *Lettre de Mgr Landrieux, évêque de Dijon*, publiée dans la *Documentation Catholique* du 14 octobre 1922, traite, elle aussi, de la pédagogie spirituelle, mais de la pédagogie spirituelle élémentaire. Mgr l'Évêque de Dijon s'adresse à son clergé pour lui proposer une méthode nouvelle d'enseignement catéchétique. Il serait mieux de dire une méthode ancienne et traditionnelle; comme il arrive souvent, en effet, ici encore, l'ancien et le traditionnel se trouvent être le plus actuel et le plus nouveau.

C'est un fait que beaucoup d'enfants viennent au catéchisme sans avoir cette préparation que donnaient autrefois les familles et les écoles, parce qu'elles étaient chrétiennes, et qui consistait dans la connaissance de l'histoire sainte et de la vie de Notre-Seigneur, la piété envers la sainte Vierge et les Saints. Or, à ces enfants qui n'ont presque aucune notion élémentaire de religion et presque pas de pratiques pieuses, on met tout de suite entre les mains cette petite Somme de la doctrine catholique qu'on appelle le catéchisme, excellent résumé certes, mais aride et abstrait, et par le fait rebutant et souvent incompris.

La base manque, qui est pour le chrétien la connaissance du Christ, de sa vie et de ses mystères. Aussi l'œuvre faite dans les années de catéchisme est bien souvent superficielle et instable.

Mgr Landrieux ne propose pas l'abandon du catéchisme comme manuel d'instruction religieuse, mais demande que la formation chrétienne des enfants commence par le récit et l'explication de l'Évangile et aussi par des leçons de choses liturgiques à l'église et à la sacristie, le tout complété par des traits de quelque belle vie de saints martyrs. Après cette préparation indispensable et en même temps attrayante pour l'enfant, que les histoires intéressent toujours, on pourrait pendant les deux dernières années étudier le catéchisme lui-même, qui sera mieux compris et plus profitable, parce que dans l'âme quelque chose de concret et de vivant lui répondra.

Rien de plus traditionnel, disions-nous, que cette méthode, Monseigneur de Dijon le remarque. C'est ainsi que les apôtres comprenaient la catéchèse qui formait les martyrs; pourquoi le peuple était-il si chrétien au moyen âge, et si bien instruit de la religion, sinon parce qu'il connaissait mieux que de nos jours l'histoire du Christ, parce que, dans la vie privée et sociale, tout, et jusqu'au théâtre même, lui en avait appris et lui en rappelait sans cesse l'ensemble et les détails?

Il est monstrueux que des enfants à la veille de leur première communion ignorent tout du Christ, ou presque, et soient incapables d'établir la relation entre un crucifix, l'autel et la communion qu'ils vont faire; or cela se rencontre même parmi ceux qui récitent imperturbablement la lettre du catéchisme.

Notre-Seigneur est venu tout nous révéler en lui : ce qui

était caché et impénétrable en Dieu, Dieu nous l'a manifesté dans son Fils. La vie éternelle c'est de le connaître ; les mystères de la vie du Christ sont l'inépuisable objet de la méditation et de la contemplation des Saints, et ces mêmes mystères sont en même temps le livre le plus élémentaire de la doctrine divine : « On pourrait, dit Mgr Landrieux, être parfaitement instruit de la religion en ne connaissant que l'Évangile parce qu'il y a toute la substance du catéchisme dans l'Évangile ; mais la réciproque n'est pas vraie, l'Évangile n'est pas dans le catéchisme. »

L'idée de Monseigneur de Dijon est neuve et féconde. Ce n'est pas, au reste, une question qu'il pose ou une enquête qu'il ouvre : il propose à ses prêtres un essai. On ne pourra que suivre avec le plus haut intérêt cette expérience qui est, dans toute la force et l'extension du terme, une expérience apostolique.

La Rochelle, Grand Séminaire.

HENRY PÉPONNET.

Chronique d'hagiographie

Le 14 avril 1794, les habitants d'Amiens virent la guillotine se dresser pour la première fois sur la place du Marché. Celui qui, le premier, allait tomber sous ce couperet était un carme, le Père Firmin de la Nativité. Il arriva à pied, en chantant le *Te Deum*, s'agenouilla un instant sur la plate-forme et se remit entre les mains du bourreau avec la même tranquillité que s'il était à l'autel. La population vit dans le caractère sacré de la victime, dans la sérénité de son sacrifice, le caractère du martyre, et plusieurs personnes, se glissant sous l'échafaud, trempèrent des linges dans son sang.

Le souvenir du Père Firmin demeure, en Picardie, toujours entouré de la même auréole. En recueillant dans les archives et bibliothèques tout ce qui le concerne, en reconstituant le milieu et les diverses phases de sa vie, ce qu'a voulu le R. P. Marie-Amand, dans la Vie qu'il nous présente (1), c'est faire connaître à tous et fixer dans un ouvrage ce que les traditions locales possèdent déjà, c'est surtout aider l'Église dans son désir de donner au clergé de nos jours des modèles par la béatification et canonisation des prêtres et religieux tombés dans la tourmente révolutionnaire comme témoins de la foi.

Le Père Firmin ne se distingua, depuis sa naissance en 1757 jusqu'à sa sortie du cloître en 1790, que par sa simplicité et son humilité. Autant dire qu'on ne le distinguait pas, ni parmi les ouvriers tisserands dont il fut d'abord, ni parmi les religieux de l'Ordre où il entra, ni plus tard dans la prédication qui n'était guère dans ses aptitudes. Mais ces qualités cachées allaient l'élever au premier rang des disciples du Maître. Tandis que de nombreux ecclésiastiques ou religieux, jusqu'alors

(1) *Vie du P. Firmin de la Nativité,* Carme déchaussé au couvent d'Amiens et martyr de la Révolution, par le R. P. Marie-Amand. Vitte, Lyon, 1920.

connus et loués pour leurs talents, capitulaient devant les lois impies de la Révolution, le Père Firmin, hors de son cloître, isolé de ses frères, continue à montrer son froc, à exercer le ministère apostolique. Les lois se font plus tyranniques : alors il s'en va dans les campagnes environnantes et persiste dans son travail spirituel. Bientôt il doit se déguiser, se cacher pour aller porter aux chrétiens anxieux les secours de la religion. Sa vie n'est que fatigues, privations, et charité. Arrêté après trois ans de cette vie errante, condamné pour n'avoir pas fait le serment à la Constitution civile du clergé, sa prison devient, pendant les six jours qu'il lui reste à vivre, un nouveau et dernier champ d'action. Partagé entre la prière et les exhortations qu'il adresse à ses co-détenus, simple et humble comme il le fut toujours, il voit dans son martyre une grâce qu'il n'aurait pas osé désirer, une prédication plus efficace que celles qu'il avait tant peiné à préparer, et simplement, il chante jusqu'à la mort Celui dont il est le ministre.

La vie du P. Firmin est une contribution à l'histoire religieuse de la Révolution par les nombreux documents qu'elle nous livre. Plus encore, elle nous montre les voies admirables de Dieu dans une âme sacerdotale et religieuse.

Une vie de souffrance pour le rachat de nombreuses âmes, telle fut Louise Ripas (1). En elle s'illustre, d'une manière éclatante, le dogme partout réel, mais ici apparent, de la Communion des Saints, de la réversibilité des mérites. M. Adolphe Retté, aux soins de qui nous devons d'admirer cette âme de choix, nous retrace le cours de cette existence dans sa grande et austère simplicité. S'il n'ajoute rien aux faits, tout commentaire lui paraissant trop faible devant cette force, du moins a-t-il reconstitué la trame de cette vie admirable. Il mérite de notre part reconnaissance : son livre révélera, nous en sommes sûrs, à ceux que la souffrance ne quitte pas, le rôle providentiel qui est le leur. Les parents et amis de la famille Ripas ne virent d'abord en Louise qu'une enfant mal venue, aux jambes arquées, à la figure pâlotte, embarras plutôt que soutien de la famile : aussi fut-elle tour à tour abandonnée par son père, sa tante, sa sœur. Son corps était voué par Dieu à bien des supplices ; mais chacune de ses maladies, après avoir amené

(1) *Louise Ripas*, par Adolphe Retté. Un vol. in-16, VI-303 pages. Paris, Bloud. 1922.

Louise presqu'à la dernière extrémité, disparaissait par l'intervention miraculeuse de Notre-Dame de Lourdes. La première fois, c'est une coxalgie qui disparaît au moment où Louise, venue en pèlerinage à Lourdes, en 1887, est plongée, mourante, dans la piscine : elle avait 29 ans. Dans les huit ans qui lui restaient à vivre, elle subit tour à tour une congestion du cœur, une méningite, une lésion cardiaque, une hydropisie. A chaque fois, alors que les médecins avaient déjà constaté l'imminence de la mort, les prières de Louise à la Vierge de Lourdes, l'application de l'eau miraculeuse, produisaient instanément la guérison. Les faits sont incontestables, reconnus par les autorités religieuses et médicales.

Pourquoi cette vie de douleurs? Pour sauver des âmes. Louise dut d'abord sauver la sienne, contre les efforts de son père protestant : elle obtint la conversion de celui-ci, arracha les fils de sa sœur à la mauvaise influence du père, soutint sa sœur elle-même dans les peines qui précédèrent sa mort, obtint la conversion de nombreuses âmes dévoyées, et s'offrit toujours à Dieu pour réparer à la place d'âmes qu'elle chérissait. Le témoignage de ceux qu'elle a ramenés au bien est unanime à proclamer la force irrésistible des conseils et avertissements qu'elle donnait.

La souffrance continuelle, les interventions de Marie montrent en Louise Ripas une âme choisie de Dieu. Sa vie intérieure, du moins ce qui en est apparu, fut une réponse généreuse à cette élection de Dieu. Toute jeune déjà, par suite de ses infirmités, l'habitude du recueillement, de la vie en présence du Maître s'était rapidement développée en elle. De là cette humilité qui lui fit accepter doucement tant de mauvais traitements, d'injustices, de calomnies, et d'autre part, qui la rendirent craintive au sujet des miracles dont elle était le sujet, et lui faisait éviter d'en parler. De là aussi la force d'âme dans sa résistance aux efforts pour éloigner de Dieu ou pour lui arracher les âmes.

Privilégiée de Notre-Dame de Lourdes, de celle qui fait, à la grotte de Massabielle, autant de miracles pour les âmes que pour les corps, Louise Ripas est bien l'un de ses instruments, qui ne fut cinq fois miraculée en son corps que pour servir à la guérison de tant d'âmes.

Le Seigneur préfère aux natures tièdes, indolentes, qui ne font ni bien ni mal, les froids qui, dans le mal comme dans le

bien, apportent toute leur franchise. S'il était nécessaire, la courte existence de frère Joseph de Palerme (1) serait une illustration de cette parole si mystérieuse à beaucoup. Né à Palerme en 1864, fils d'un ingénieur, Vincent Diliberto trouvait une atmosphère chrétienne dans sa famille, nombreuse, et aussi dans les milieux auxquels celle-ci était liée. D'une intelligence très éveillée, actif par nature, on sentait en lui une énergie débordante. Le point faible, ou plus exactement le point le plus fort, ce fut une extrême vivacité de caractère. En définitive, un excès de cette franchise et loyauté qui forme le trait dominant de sa physionomie.

Poussée à l'exagération, cette sincérité fut son mal. Remuant, impétueux, entêté et, dans les chocs qu'il provoquait, batailleur, Vincent ne tarda pas à devenir insupportable. Pénible à sa famille, indiscipliné en classe, on crut le réduire par le régime de correction. Il ne fit que se raidir, se dévoyer au contact de natures vicieuses, et le retour dans un collège de très bon esprit ne détendit pas au début son orgueilleuse obstination. Peu à peu pourtant, les procédés fermes mais justes des prêtres chargés de l'établissement, l'esprit charitable et calme de l'enseignement chrétien s'imposèrent à sa franchise.

Loyalement, Vincent reconnaît les vilenies de sa conduite, le faux amour-propre de son irréligion provocante. Sans éclat, car le revirement fut tout intime, et d'abord connu de son seul confesseur, il devient tout à coup élève studieux, tranquille, disons patient envers ses camarades. Surtout, il prie, médite. Et aussi droit dans le bien qu'il le fut dans le mal, installé dès l'abord dans la pleine conscience de ce qu'il fut, il veut fermement, plus que se corriger, réparer durant sa vie ce mauvais passé. Au cours de ses études techniques, puis littéraires, au Séminaire où il a obtenu d'entrer, sa piété se fait plus ardente, sa charité plus entreprenante, et il accentue ses mortifications. Il a un moment songé au sacerdoce. Maintenant son avenir se précise par la volonté de la vie religieuse. Il obtient enfin, plus par un surcroît de piété, de mortification, que par ses instances auprès de son père, d'entrer au noviciat des Capucins. Et c'est au cours d'un noviciat qui a redoublé, par l'afflux de grâces

(1) *Un converti de quinze ans : Fr. Joseph de Palerme*, par le R. P. Robert d'Apprieu. Un vol. in-18, 348 p. Chambéry, Rosier de saint François, 1921.

débordantes, sa volonté de renoncement, qu'il succombe sous les coups de sa pénitence expiatoire.

Dans ces pages d'une lecture attrayante, on ne voit d'abord que le revirement brusque d'une âme d'abord opiniâtre dans le mal, puis résolue dans le bien. Bientôt se manifeste que c'est une même loyauté fière, qui, guérie de sa déviation, constitua le ressort secret des généreux efforts de fr. Joseph vers la perfection. La grâce suit les plis de notre nature, atteint nos moyens d'action, et leur donne d'user pour Dieu les énergies que nous emploierions follement pour les créatures. Il n'appartient qu'à Rome de dire, après mûr examen, jusqu'où furent poussées les vertus de fr. Joseph de Palerme. Le livre du P. Robert d'Apprieu nous montre ce que fut cette âme exceptionnellement énergique dans le mal comme dans le bien, et que sa loyauté, sous l'action de la Vérité, a transformé, d'enfant dévoyé, en novice avide de charité expiatrice.

A.-F. Claverie, O. P.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'*Apostolat de la Prière* (Toulouse, rue Monplaisir, 9) a fait paraître ces derniers temps plusieurs biographies de religieux remarquables de la Compagnie de Jésus :

Le Père Léonard Cros, dont le P. Laborde retrace la vie si remplie. Figure énergique, le P. Cros apporte à ses ministères divers les mêmes qualités d'entrain joyeux, de connaissance éprouvée du cœur humain, de fermeté que tempère une bonté attirante. Surtout, il fut un apôtre de l'Eucharistie, et, bien avant la décision de Rome, il employa sa parole et sa plume à ramener les âmes à la communion fréquente. Ce fut un bon ouvrier de la vigne du Père céleste. Bien des âmes qui l'ont approché retrouveront dans le livre du P. Laborde la physionomie, le cœur et l'esprit du P. Léonard Cros.

Le Père Pierre Suau. Son biographe, le P. de Vassal, résume ainsi les traits de son confrère : « Le Père Suau fut un cœur droit, une nature d'artiste, un religieux tout à sa vocation, une âme de souffrance... Grâce à ses qualités morales et intellectuelles, fécondées par les secours surnaturels de sa vocation, l'existence du P. Suau, relativement courte, a été pleine : neuf ans d'enseignement, sept ou huit ans consacrés principalement à écrire, sept ans de vie apostolique proprement dite. Il a beaucoup fait ici-bas par ses exemples, son action et sa souffrance. »

Si vis par Edmond Grousseau. L'auteur y raconte les étapes suivies par ses deux jeunes amis du collège au noviciat de la Compagnie de Jésus. « On trouvera simplement ici une histoire vécue, racontée parce qu'elle a paru de nature à intéresser quelques lecteurs. »

M. le chanoine Vaudon, connu dans le monde lettré, a mis cette fois sa plume au service d'une œuvre qui mérite d'être mieux connue dans les services qu'elle a déjà rendus et est appelée à rendre encore à l'Église. L'ouvrage a pour titre : *His-*

toire générale de la communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres (Téqui, Paris, 1922). Mais après les débuts de ces religieuses à Chartres même, vers 1694, il les suit, trouve leurs traces, durant le XVIII[e] siècle en France, dans la Guyane, l'île de France, l'île Bourbon, où elles se font tour à tour enseignantes, hospitalières, missionnaires, et termine son ouvrage après nous avoir montré comment la vaillante famille religieuse traversa, malgré de durs sacrifices, cette violente persécution. C'est une page de l'histoire religieuse de la France.

Lettres d'un Bleuet, par Th. Mainage, O. P. (Téqui, Paris, 1922). A travers cette correspondance d'un jeune soldat de la guerre tombé en août 1918, on lit la générosité foncière, la profonde union à Dieu, le désir d'apostolat et d'immolation que le jeune Henry Canoville eût dépensés plus tard comme Frère Prêcheur, si Dieu ne l'avait choisi pour être la rançon spirituelle de ses frères d'armes.

Le renouveau catholique dans l'enseignement primaire. Dans cette petite brochure, M. J. Lescure signale l'inquiétude religieuse qui a gagné, ces derniers temps, le milieu des institutrices de l'enseignement primaire, et les attire vers le catholicisme après une crise d'irréligion. Ces considérations générales, qui tracent une méthode aux âmes éclairées capables d'aider à ce retour, sont suivies de quelques récits autobiographiques d'institutrices converties. Pages utiles à tous ceux qui peuvent agir sur ces âmes, souvent généreuses quoique égarées.

A.-F. Claverie, O. P.

Une société thomiste

On annonce la fondation d'une société thomiste, dont le but est d'aider l'étude et la diffusion de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Elle se propose d'être, pour toutes les personnes qui s'intéressent à cette doctrine, un centre de ralliement et une sorte d'agent de liaison collectif. Elle groupera les renseignements, fera connaître les travaux accomplis, encou-

ragera, autant qu'elle le pourra, les publications présentant une véritable valeur.

La société thomiste a pour président le R. P. Mandonnet, ancien professeur à l'Université de Fribourg, et pour vice-président M. Jacques Maritain, professeur à l'Institut Catholique de Paris. Elle fait appel à toutes les bonnes volontés et compte différentes catégories de membres. Les membres adhérents versent une cotisation annuelle de 25 francs. Pour tous renseignements s'adresser au secrétaire : M. J. Destrez, 31, avenue du Château, Bellevue, Seine-et-Oise.

***

« *Cantate Domino* »

La maison de Notre-Dame du Roc, 53, rue Thiers, à Marseille, vient de faire paraître, sous ce titre, 170 cantiques français. Les paroles, qui s'efforcent de s'inspirer de la théologie et de la liturgie, ont pour auteurs deux membres du clergé de Marseille, les chanoines E. Nioullon et Lan. Pour la musique, on a mis à contribution les meilleurs compositeurs anciens et modernes. Ce recueil s'inspire visiblement des instructions de Pie X. — Prix franco : broché 3 fr., relié 3 fr. 75. Accompagnement : broché 9 fr. 75, relié 13 fr. 90.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne)